



zur debatte

2/2016

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



9
Prof. Dr. Klaus Herbers fragt nach der Rolle des Papstes Innozenz III. beim Vierten Laterankonzil



15
Perspektiven der Philosophie auf Kernaussagen des Vierten Laterankonzils untersucht Prof. Dr. Johannes Brachtendorf



19
Sylvia Wetzel berichtet über die Bedeutung der Frauen im Buddhismus

21
Die Rolle der Geschlechter im Christentum ist das Thema von Prof. Dr. Lucia Scherzberg



23
Karl Kardinal Lehmann beschreibt den Anspruch des Zweiten Vatikanischen Konzils an Kirche und Theologie

27
Prof. Dr. Georg Langenhorst denkt über das Zusammenwirken von Professoren und Doktoranden nach



29
Ihre mit dem Kardinal Wetter Preis ausgezeichnete Dissertation stellt Dr. Eva Willebrand vor

32
Prof. Dr. Annemarie Pieper philosophiert über die Sehnsucht nach ewiger Seligkeit



25 Jahre nach der Einheit

Ausländische Blicke aufs „deutsche Wesen“

Bei einem Podiumsgespräch mit dem Titel *25 Jahre nach der Einheit. Ausländische Blicke aufs „deutsche Wesen“* versammelten sich Deutschland-Experten aus vier europäischen Ländern in der Katholischen Akademie. Zwei Wissenschaftler und zwei Journalisten diskutierten am 24. September 2015 in einem von Akademiedirektor Dr. Florian Schuller moderierten über zweistündigen, spannenden Gespräch über die Rolle Deutschlands aus dem Blickwinkel ihres Landes. Gekommen waren Adam Krzemiński, Publizist und Journalist, Redakteur des politischen Wochenmagazins „Polityka“, aus Warschau, Prof. Dr. Henri Ménudier, Professor für Politikwissenschaft an der Universität Paris III – Sorbonne Nouvelle aus Paris, der Grieche Georgios Pappas, Deutschland-Korrespondent der griechischen Tageszeitung „Ta Nea“ und des griechischen Fernsehsenders ERT, der in Berlin arbeitet, und Prof. Dr. Bernhard Rieger, Professor für europäische Zeitgeschichte am University College London, aus der britischen Hauptstadt.

Florian Schuller: 2011 sagte der damalige polnische Außenminister Radosław Sikorski: „Deutsche Macht fürchte ich heute weniger als deutsche Untätigkeit“. Angelo Bolaffi, der vor einiger Zeit hier bei uns war, sprach vom „deutschen Herzen“ als dem Modell in der europäischen Krise. Unser Bundespräsident forderte größere Verantwortung in der Außenpolitik und in Europa ein. Herr Krzemiński, Ihr Präsident, hat, kurz nachdem er gewählt worden war, einen überraschenden Satz gesagt: „Wissen Sie, ich mag Deutschland ganz

einfach.“ Trifft er da die Mehrheitsmeinung Polens oder nicht?

Adam Krzemiński: Den Meinungsumfragen nach trifft er die Meinung der Mehrheit durchaus. Es war auch ein ganz gezielter Satz, weil er eine Partei vertrat – jetzt ist er nominell parteilos –, die jahrelang eher mit europaskeptischen und gegenüber Deutschland sehr distanzierten Parolen auf Stimmenfang ging. Ein Zeichen also, dass sich hier etwas ändert. Er will nicht die alten Vorbehalte und paranoiden Vorstellungen



Mehr als zwei Stunden diskutierten die Gäste mit Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (Mi.) auf dem Podium.

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Jetzt ist es soweit – dieser Ausgabe der „debatte“ liegt das Inhaltsverzeichnis 2015 bei. Wie ich ihnen bereits im letzten Editorial berichtet hatte, wollen wir ab sofort nur mehr jeweils einen, statt bisher zwei Jahrgänge zusammenführen. Falls Sie unsere Zeitschrift nicht nur sammeln sollten, sondern sogar binden lassen wollen – dafür bieten wir eine Einbanddecke an, die Sie (inkl. Versand) für 10 Euro bei uns bestellen können. Entweder per Email über „zur debatte@kath-akademie-bayern.de“ oder telefonisch unter 089 / 38 10 20.

Das Sammeln hat ja so seinen eigenen Reiz. Zwar lässt Johann Wolfgang von Goethe den etwas naseweisen Schüler im „Faust“ einigermaßen frühreif sagen: „Denn was man schwarz auf weiß besitzt, kann man getrost nach Hause tragen.“ Aber der gleiche Goethe weiß: „Sammler sind glückliche Menschen.“

Zugegeben, es sammelt sich beim Sammeln auch Unnützes oder Plunder an. Deshalb formuliert der immer sehr realistische Weisheitslehrer Kohelet im Alten Testament: „Es gibt eine Zeit zum Behalten und eine Zeit zum Wegwerfen“ (Koh 3,6b). Umgekehrt wusste schon sein theologischer Gegenspieler Jesus Sirach: „Hast du in der Jugend nicht gesammelt, wie wirst du im Alter etwas haben?“ (Sir 25,3).

Keine Sorge, ich will das Sammeln unserer Zeitschrift nicht hochstilisieren zur notwendigen geistigen Überlebensration für späte Jahre. Aber in einer ruhigen Stunde ab und an durch frühere Ausgaben zu blättern, kann vielleicht den positiven Effekt hervorbringen, dass man plötzlich etwas zu lesen beginnt, wofür man früher kein Interesse oder keine Zeit hatte. Doch jetzt spricht es einen an. Und gleichzeitig ist es kein mächtiges Buch, das einen zu erschlagen droht, sondern ein einzelner Artikel oder ein Thema, das aus unterschiedlicher Warte über 10 bis 15 Seiten geht, wie beispielsweise in dieser Ausgabe das Vierte Laterankonzil im Jahr 1215 oder philosophische Positionen zur Frage nach dem Glück.

Also, gleich ob Sie unsere „debatte“ lesen und dann entsorgen, ob Sie einzelne Artikel aufheben oder den ganzen Jahrgang binden lassen, ob Sie unsere Themen nur im Kopf sammeln oder material greifbar – die Lektüre möge Sie immer erfreuen, bereichern, zum Nachdenken bringen oder auch bewusst zu einer Gegenposition anregen.

In diesem Sinne

Ihr



N.B. Zum Schluss nochmals ein Zitat zum Thema Sammeln, diesmal von Heinrich von Kleist: „Wovon wollen wir leben, wenn wir nicht beizeiten sammeln?“

fortschreiben, die die Wähler dieser Formation vertreten.

Florian Schuller: Professor Ménéudier, in Frankreich arbeiten Sie ähnlich wie Herr Krzemiński in Polen seit Jahrzehnten für gegenseitiges Verständnis von Deutschland und Frankreich. Sie versuchen, das Weimarer Dreieck Frankreich – Polen – Deutschland lebendig zu erhalten. Eine persönliche Frage: Wo waren Sie am 3. Oktober 1990?

Henri Ménéudier: Am 3. Oktober 1990 war ich in Montréal. Ich hatte eine Vortragsreise in Québec, wurde von Journalisten bedrängt, und zwar nach dem Motto: Deutsche Einheit, das muss doch fürchterlich sein für die Franzosen! Meine Aufgabe war, alle diese Bedenken irgendwie abzubauen. Aber ich hatte den Eindruck, dass die Journalisten aus Kanada mir das gar nicht abnehmen wollten. Die dachten, es wird jetzt etwas ganz Schlimmes kommen, für Frankreich und für Europa.

Florian Schuller: Mussten Sie einen solchen Abbau der Ängste schon früher bei Präsident Mitterrand leisten?

Henri Ménéudier: Ja. Ich würde das aber etwas differenzierter sehen. Damals gehörte ich zum Kreis der Präsidenten-Berater. Dieser Beraterkreis war gespalten. Der Teil, zu dem ich gehörte, sagte, die deutsche Einheit wird kommen, wir müssen sie begleiten, wir dürfen den Zug nicht verpassen. Es gab aber auch einen anderen Teil, der wirklich gegen die deutsche Einheit war und Angst hatte vor einem übermächtigen Deutschland.

Florian Schuller: Herr Pappas, Sie haben in Athen Politikwissenschaften studiert und ebenso in München. Sie sind Journalist, gegenwärtig Korrespondent in Berlin für das griechische Fernsehen ERT und für die Athener Tageszeitung „Ta Nea“. Wie ging es Ihnen während der letzten Monate in Deutschland?

Georgios Pappas: Stressig! Aber trotzdem habe ich immer wieder gesagt, es ist eine Zeit, die ich mir als Journalist nicht anders gewünscht hätte. Beruflich ist diese Zeit der Höhepunkt für mich. Gleichzeitig bin ich aber unglücklich, weil ich ja auch Grieche bin und die gesamte Krise persönlich miterlebt habe, als das Land am Abgrund stand und, Gott sei Dank, wieder zurückgefunden hat.

Florian Schuller: Professor Rieger, Sie sind als gebürtiger Franke seit 2005 am hochrenommierten University College London Professor für Europäische Zeitgeschichte. Die Labour Party hat einen neuen Chef, Jeremy Corbyn. Gibt es eine klar erkennbare Beziehung Corbyns zu Deutschland?

Bernhard Rieger: Bisher gibt es keine großen Verlautbarungen zu Deutschland. Er kommt vom linken Flügel der Labour Party und wäre hier in der Bundesrepublik wahrscheinlich in der Partei „Die Linke“, nicht in der SPD. Die eigentlich wichtige Frage, die ihm gestellt wurde, war weniger die über Deutschland, sondern gleich über ganz Europa, nämlich wie er sich zur Frage des Referendums stellt, das in den nächsten zwei Jahren kommt, ob Großbritannien aus der EU austreten wird. Denn es gibt einen starken Flügel unter den Gewerkschaften und in der Labour Party, der aufgrund der mittlerweile ziemlich ausgeprägten neoliberalen Ausrichtung der Europäischen Union für einen Austritt plädiert. Sie sind der Ansicht, man könne die Arbeitnehmerrechte

besser außerhalb der EU im Rahmen der nationalen Souveränität schützen als innerhalb. Corbyn hat sich entschlossen, nicht auf die europaskeptische Linie einzuschwenken und die Labour Party für den EU-Verbleib Wahlkampf machen zu lassen. Aber zu Deutschland hat er sich noch nicht weiter geäußert. Er hat im Moment andere Probleme.

Florian Schuller: Ich schlage vor, dass wir fünf Bereiche der Reihe nach ansprechen. Der erste Bereich wäre die Euro-Krise, wäre Griechenland. Aber das ist ja viel mehr als Griechenland, es ist eine Wirtschaftskrise. Zweitens der Umgang mit den Flüchtlingen. Der dritte Bereich wäre, wie stellt man sich im Blick auf Deutschland die Zukunft der EU vor, und damit auch die Rolle Deutschlands in der EU? Viertens die Außenpolitik Deutschlands jenseits der EU, also Themen wie Putin und Russland, Iran, Naher Osten. Und der fünfte und letzte Bereich wäre: Wie wird deutsche Kultur in Ihren Ländern wahrgenommen? Liest man Übersetzungen deutscher Romane, sieht man deutsche Filme, hat man Kontakt zu deutschsprachigen Theaterleuten? Aber auch: Wie sieht man die kirchliche Situation Deutschlands? Wobei ich vermute, dass hier England nicht so interessant sein dürfte wie vielleicht Griechenland mit seiner starken Orthodoxie oder ein klassisch laizistisches Land wie Frankreich.

Fangen wir mit der Griechenlandkrise an. Diese Frage geht an Sie, Herr Pappas. Wie wurde das deutsche Handeln in Griechenland wahrgenommen?

Georgios Pappas: Ich glaube, dass sich während dieser Monate die Lage zugespitzt hat. Es zeigte sich von Anfang an, dass Deutschland bei dieser Krise weiter die erste Geige spielen und das letzte Wort behalten wird. Bei

Florian Schuller: „Herr Pappas, wie ging es Ihnen während der letzten Monate in Deutschland?“



Gesprächen mit Mitgliedern der deutschen Regierung im Dezember 2014 und im Januar 2015 ist mir klar geworden, dass Deutschland überhaupt keinen Schritt zurück machen und die Karte des Grexit bis zuletzt spielen wird. Eine differenzierte Haltung war die der Bundeskanzlerin, die das Ganze, das europäische Haus, im Blick behalten musste. Gott sei Dank ist der Schritt zurück nicht von den Deutschen gekommen, sondern von den Griechen. Tsipras hat das Referendum veranstaltet, nur um Varoufakis loszuwerden, damit er die Kehrtwende machen konnte und das Land im Euro bleibt.

Florian Schuller: Und die Stimmung gegenüber Deutschland, gab es da Wellenbewegungen?

Georgios Pappas: Die starken anti-deutschen Stimmungen in Griechenland waren 2012 bei den damaligen Wahlen viel stärker als heute. Auch bei den Europawahlen 2014 waren die Argumentation und die ganze Wahlkampagne von Tsipras darauf fokussiert, gegen Merkel zu argumentieren. Sein Wahlslogan lautete: Entweder mit uns oder mit Merkel. Nicht gegen seine innenpolitischen Gegner ging es; der Gegner stand gar nicht in Griechenland, sondern in Berlin. Als er Ministerpräsident wurde, hat es lange gedauert, bis er nach Berlin reiste. Er ging zuerst nach Paris, dann nach London und Brüssel, auch nach Moskau, und ganz am Schluss erst kam er nach Berlin. Seitdem herrscht eine Art Hassliebe zwischen Merkel und Tsipras, die sich allerdings mehr in Richtung Liebe entwickelt.

Florian Schuller: Herr Krzemiński, wie war die Stimmung in Polen im Blick auf die Griechenlandkrise? Es hieß ja, die mitteleuropäischen Staaten, auch Finnland und die Slowakei würden stärker die Position von Kanzlerin

Merkel unterstützen als zum Beispiel Frankreich oder Italien.

Adam Krzemiński: Die Polen sind Zaungäste der geamten Krise. Wir sind nicht in der Eurozone, und solange diese Zone nicht in Ordnung gebracht wurde, gibt es keine Chance und auch keinen Willen, dorthin zu kommen. Dennoch wurde die Krise sehr genau beobachtet, und Sie haben Recht, die Mehrheit nicht nur der politischen Klasse, sondern auch der Öffentlichkeit stand auf der Seite der deutschen Position, wobei da auch mit gezinkten Karten und verteilten Rollen gespielt wurde. Letztendlich hat man die deutsche Position so verstanden, dass es darum geht, die Stabilität der Währung zu schützen und Griechenland zu notwendigen Reformen zu bringen. So wie es heute aussieht, ging diese Rechnung auf. Griechenland ist nicht aus der Eurozone hinausgedrängt worden. Um es auf den Punkt zu bringen: So wie die Euro-Krise, also die Verschuldung in der Eurozone, etikettiert als Griechenlandkrise, heute aussieht, muss man schon sagen, dass die Europäer es bis jetzt verstanden haben, sie zu meistern. Es ist zu keinem Zusammenbruch des Euro gekommen, der Euro ist nach wie vor als Währung stabil, und Griechenland ist heute auf dem Wege, den Anschluss zu finden an diese Stabilitätskultur.

Florian Schuller: Nach Frankreich hinüber: Manchmal hatte man den Eindruck, Ihr Präsident wäre gerne etwas stärker auf der Seite Griechenlands gewesen. Wie würden Sie die Stimmung im Land schildern?

Henri Ménudier: In der ganzen Geschichte mit Griechenland darf man zunächst nicht den Fehler machen, Deutschland schuldig zu sprechen. Schuld an den Schwierigkeiten ist nicht Deutschland, sondern zunächst einmal

Griechenland. Das muss ganz offen gesagt werden. Die wirtschaftliche Lage war katastrophal, das System funktioniert wirklich nicht, weder das politische noch das wirtschaftliche. Wir haben schon gewusst, dass die wirtschaftlichen Daten nicht korrekt waren, aber so lange es keine Krise gab, hat man damit gelebt. Die zweite Sache ist, dass die Griechenlandkrise auch die Schwächen der Eurozone gezeigt hat. Die größte Schwäche ist, dass wir zwar die gemeinsame Währung eingeführt haben, aber keine wirkliche Wirtschaftspolitik. Das heißt, wenn wir nicht weitergehen in Richtung gemeinsamer europäischer Fiskalpolitik, werden diese Schwierigkeiten bleiben. Außerdem haben wir gegen die Ungleichheiten in der EU nicht genug unternommen. Es ist sehr schwer, die Eurozone zusammenzuhalten, wenn die Partner so ungleich sind, was die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit angeht. Die Griechenlandkrise war insofern interessant, weil sie zwar die Schwächen von Griechenland gezeigt hat, aber auch die Schwächen der Eurozone.

Florian Schuller: Ist das die Meinung in Frankreich, oder Ihre Analyse?

Henri Ménudier: Es gibt unterschiedliche Meinungen. François Hollande hat versucht, eine Vermittlerrolle zu spielen, natürlich als Sozialist, als Sozialdemokrat eigentlich. Aber er verfügt für diese Position nicht über eine Mehrheit im Parlament, wegen des linken Flügels seiner Partei. Er musste Sympathie für Griechenland zeigen, sonst hätte er die Unterstützung dieses linken Flügels verloren. Eine der großen Schwierigkeiten im deutsch-französischen Dialog ist diese: Auf der einen Seite stehen Frau Merkel und Herr Schäuble, die sagen, es muss gespart werden, es muss reformiert werden. Auf der anderen Seite stehen unter anderem

Frankreich und Griechenland, die sagen, gut, das müssen wir schon machen, aber die Austeritätspolitik führt uns nur in die Katastrophe. Allerdings sind die Meinungen in Frankreich geteilt. Es gibt extreme Meinungen auf der linken wie auf der rechten Seite, die Deutschland gegenüber sehr kritisch sind. Sie sagen, Frau Merkel und Schäuble benehmen sich wie Bismarck oder sogar wie Hitler. Das ist natürlich ganz schlimm und wird kritisiert, zumindest von einem Teil der Presse. Ich persönlich bin der Meinung, es ist wichtig, dass es in Europa und besonders in der Eurozone ein Land gibt, das für Stabilität und auch für Ordnung sorgt. Denn wenn jeder machen kann, was er will, wirtschaftlich und währungsmäßig gesehen, dann geht das Ganze kaputt.

Florian Schuller: Wie hat man in England die Rolle Deutschlands während der Krise wahrgenommen?

Bernhard Rieger: Die Briten sind heilfroh, dass sie nicht im Euro sind, weil alles, was da im Frühjahr und Sommer 2015 passiert ist, aus britischer Sicht nur bestätigt, dass es sich beim Euro um eine wahnsinnig schlecht geplante Veranstaltung handelt. Stabilität des Euro hin oder her, die Briten schauen auf ihr Pfund und sehen, dass das in den letzten zwei Jahren gegenüber dem Euro deutlich zugelegt hat. Die britische Regierung ist auch heilfroh, dass sie damit nichts zu tun hat, denn sonst wäre das Referendum schon längst verloren. Ansonsten unterstützt natürlich die konservative Regierung den Kurs von Merkel, weil letztendlich, was Wirtschaftspolitik angeht, Cameron und Merkel im Gegensatz zu Merkel und Hollande in vielerlei Hinsicht auf einer Linie liegen. Allerdings hat die britische Regierung keine großen Verlautbarungen zur deutschen Position oder zur deutschen Politik abgegeben, sondern sich letztendlich relativ bedeckt gehalten. Die Figur des „hässlichen Deutschen“ hat es in den britischen Medien durchaus gegeben, allerdings weniger aus den politischen Parteien heraus, sondern aus der progressiven und linken oder linksliberalen Presse, wo auch Leute, die eigentlich proeuropäisch sind, anhand des Auftretens vor allen Dingen von Wolfgang Schäuble richtiggehend schockiert waren und gesagt haben: Wenn das jetzt das neue Europa ist, das wir mit dem Euro haben, dann möchten wir damit nicht so viel zu tun haben. Das Meinungsspektrum ist in Großbritannien also relativ ähnlich, was die Einordnung der deutschen Politik angeht, wie im Rest von Europa. In dieser Hinsicht sind die Briten eigentlich völlig europäisch.

Florian Schuller: Herr Pappas, wie kommentieren Sie diese Wertungen?

Georgios Pappas: Diese Diskussion, die die Mit-Diskutanten hier beschrieben haben, ist in Griechenland viel ausgeprägter gewesen. Die gemeinsame Basis für alle war, dass Deutschland und Schäuble ein bestimmtes Projekt verfolgen, das Griechenland in die Katastrophe geführt hat, und wir wollen nichts damit zu tun haben oder wir versuchen, die Verhältnisse in Europa zu ändern. Das war der Ansatz von Tsipras. Er ist an die Macht gekommen mit dem Satz: Ich will mein Land ändern, aber ich will auch Europa ändern. Und er hat viel auf die Franzosen, auf Hollande, gesetzt ...

Florian Schuller: ... auch auf den italienischen Ministerpräsidenten Matteo Renzi ...

Georgios Pappas: ... auch auf Renzi, aber das war total fehlkalkuliert: denn

Themen „zur Debatte“

Editorial	2
25 Jahre nach der Einheit Ausländische Blicke auf „deutsche Wesen“	1
Primat des Papstes Das Vierte Laterankonzil 1215: Zu seiner Bedeutung in Geschichte und Gegenwart	
Das Vierte Laterankonzil und Papst Innozenz III. als alleiniges Haupt der Christenheit. Höhepunkt päpstlicher Machtentfaltung? Klaus Herbers	9
Das Vierte Laterankonzil und seine Bedeutung für die Gestaltung der Lateinischen Christenheit Werner Maleczek	12
Die größere Unähnlichkeit Gottes – Perspektiven mittel- alterlicher und gegenwärtiger Philosophie auf eine Kernaussage des Vierten Laterankonzils Johannes Brachtendorf	15
Reihe „Buddhismus und Christentum – Grundpositionen im Diskurs“ Geschlechterrollen	
Die Rolle der Geschlechter im Buddhismus Sylvia Wetzel	19
Die Rolle der Geschlechter im Christentum Lucia Scherzberg	21
Das Konzil „eröffnen“ Theologie und Kirche unter dem Anspruch des Zweiten Vatikanischen Konzils	
„Geht hinaus in alle Welt...“ Karl Kardinal Lehmann	23
Junge Akademie Carpe noctem!	
Zur Veranstaltung „Nacht.Leben/Eine Nachtung“ am 27. und 28. November 2015	26
Soli Deo Gloria	
Musik und Spiritualität	26
Verleihung des Kardinal Wetter Preises 2015	
Abschied vom „Doktorvater“ und der „Doktormutter“? Nachdenken über akademische Beziehungen angesichts der Laudatio auf die Preisträgerin des Kardinal Wetter Preises 2015 Georg Langenhorst	27
Literarische Texte im Religions- buch. Geschichtliche Wegmarken und aktuelle Tendenzen Eva Willebrand	29
Glück Was die Philosophie dazu beitragen kann	
Eröffnungsstatement der Philosophischen Tage 2015 Winfried Löffler	31
Wunschlos glücklich. Die Sehnsucht nach ewiger Seligkeit Annemarie Pieper	32
Es liegt nur an uns selbst. Das Glück in der Stoa und bei Epikur Karlheinz Töchterle	36
Was wir letztlich wollen. Das Glück bei Aristoteles und Thomas von Aquin Bruno Niederbacher SJ	38
Über Glück und Moral. John Stuart Mills Antwort auf Kant Maximilian Forschner	42
Ökonomie und Glück: Die ökonomische Glücksforschung auf dem Prüfstand Ronnie Schöb	47
Impressum	48



Henri Ménudier: „Es gibt extreme Meinungen auf der linken wie auf der rechten Seite, die Deutschland gegenüber sehr kritisch sind.“

als es ganz kritisch wurde, standen natürlich Hollande und Renzi auf der Seite Merkels und nicht auf der Seite von Tsipras. Also, bei den Griechen wurden in den letzten Jahren die Wörter deutsch und Deutschland synonym verstanden für Diktatur oder für Austerität, auf jeden Fall für etwas Böses. Aber die Griechen können auch gut differenzieren. Sie können ganz oft den Griechen hören, der erzählt, gestern Abend bin ich mit dem Fritz zusammen gewesen, wir haben gegessen und getrunken. Wenn du ihn fragst, was denkst du vom Fritz?, dann sagt er, der ist ein guter Kerl, aber wenn du ihn gleichzeitig fragst, was denkst du von Deutschland, dann sagt er, Deutschland ist das Schlimmste, was es überhaupt geben kann.

Florian Schuller: Zweiter Themenbereich: Flüchtlinge. War es ein Fehler der Bundeskanzlerin, zu sagen, wir machen die Türen auf? Wenn ich die französischen Stimmungen richtig wahrnehme, sowohl auf der linken wie auf der rechten Seite, kommt da sehr große Kritik. Für die Sozialisten z. B. wird damit nur dem Front National der Weg geebnet. Dass nun Deutschland Solidarität einfordert, und sogar gedroht wird, wer nicht mitmache, müsse mit finanziellen Konsequenzen rechnen, wird anscheinend äußerst skeptisch wahrgenommen. Wollen die Deutschen nun auch die moralisch besseren Menschen in Europa sein?

Henri Ménéudier: Ja, man sieht, wie schnell die Stimmungen sich ändern. Man war Frau Merkel dankbar, dass sie die Tür aufgemacht hat, denn das war eine Geste der Humanität. Aber gleichzeitig war man überrascht und etwas böse, dass sie das im Alleingang gemacht hat. Das war auch meine Reaktion, denn ich wusste schon, was kommt. Wenn man die Tür aufmacht, dann kommen natürlich sehr viele Leute. Was macht man mit diesen Menschen, wie kann man sie richtig aufnehmen, wie will man sie integrieren? Das ist eine sehr große Schwierigkeit, heute findet man, dass Frau Merkel einen großen Fehler gemacht hat. Aus humanitären Gründen versteht man, was sie wollte, aber politisch rational kann man das sehr kritisch betrachten. Und warum gibt es diese Unzufriedenheit und in einem Teil der öffentlichen Meinung, ich würde fast sagen, eine Wut gegen Frau Merkel? Weil unter den vielen Flüchtlingen viele keine politischen Flüchtlinge sind, ganz abgesehen davon, dass unter diesen vielen Flüchtlingen, die man wirklich nicht kontrollieren kann, bestimmt auch Menschen mit terroristischen Absichten kommen. In Frankreich haben wir ganz böse Erfahrungen während der letzten Jahre und Monate gemacht. Deswegen sind wir da ein bisschen vorsichtig.

Florian Schuller: Herr Krzemiński, Sie sind von uns fünf wahrscheinlich derjenige, der die jüngsten Erfahrungen mit Flüchtlingen hat. Sie kamen per Zug von Warschau über Wien nach Passau und haben erzählt, dass Sie einer der wenigen Europäer im Zug waren.

Adam Krzemiński: Ja, das stimmt. Zur Entscheidung Angela Merkels, die Grenze zu öffnen, möchte ich anmerken: Es ist merkwürdig, 25 Jahre nach der größten bürokratischen Panne der europäischen Geschichte, der Pressekonferenz von Günter Schabowski, die natürlich ein Segen für uns war, haben die Deutschen noch einmal gezeigt, dass es gar nicht stimmt, dass es bei ihnen keine Zufälle gibt. Die Vorstellung galt bei uns, es gäbe immer einen Masterplan, alles, was die Deutschen machen, sei überlegt und langfristig geplant. Die gehässige rechte Presse kommentierte

die Öffnung der Grenze so: Aha, die holen sich die Besten, die selektieren sich in München auf dem Bahnhof die besten Arbeiter heraus, und die, die nichts taugen, schieben sie nach Polen weiter. Die Polen sehen sich mit der Herausforderung konfrontiert, zwar kein Immigrationsland zu sein, aber Immigranten aufgenommen zu haben. Wir haben nämlich 90.000 Tschetschenen in den letzten zehn Jahren aufgenommen und 100.000 Ukrainer, die allerdings gar nicht auffallen, genauso wenig wie die Polen in Deutschland. Aber es ist eine völlig neue Debatte, die damit gekoppelt ist, wer hier eigentlich unsolidarisch ist. Sind die Polen unsolidarisch gegenüber den Deutschen, oder die Deutschen gegenüber den Polen, indem sie ihnen Entscheidungen aufzwingen, auf die das Land überhaupt nicht vorbereitet ist. Trotzdem gibt es auch in der Kirche eine interessante Debatte, die zeigt, dass hier eine nachzuholende Öffnung der polnischen Gesellschaft im Gange ist.

Florian Schuller: Kommen wir nach Großbritannien. Melanie Phillips hat die Stimmung auf den Begriff „Tugendprahlerei der Deutschen“ gebracht.

Bernhard Rieger: Ich halte das, was Melanie Phillips da schreibt, für die Öffentlichkeit insgesamt nicht für repräsentativ. Die Briten sehen ihr Land als eines, das Leute, die von irgendwoher fliehen, im Prinzip willkommen heißt. Da gibt es lange historische Linien bis ins 17. Jahrhundert, als z.B. die Hugenotten flohen. Letztes Wochenende gab es einen Kommentar im „Guardian“ von Jonathan Freedland, der nicht als germanophiler Mensch bekannt ist, aber geschrieben hat, diese Öffnung der Grenze lasse einen die Figur des hässlichen Deutschen vergessen. Das ist gerade in Großbritannien, wo das Dritte Reich im öffentlichen Bewusstsein sehr präsent ist, schon ein bemerkenswerter Ausspruch. In der Politik ist es natürlich völlig anders, weil die konservative Regierung unter dem Druck der rechtspopulistischen Ukip-Partei, die aus der EU heraus will, als Ziel eine Netto-Immigration von maximal 100.000 pro Jahr ausgegeben hat. Die massenhafte Flüchtlingsbewegung ist deshalb für die britische Regierung eine Katastrophe.

Florian Schuller: Herr Pappas, Ihr Land und Italien sind die beiden Länder, die von Anfang an unter dem Ansturm der Flüchtlinge zu leiden hatten. Fühlen Sie sich alleingelassen?

Georgios Pappas: Jetzt nicht mehr, nach all dem, was bei dem letzten Gipfel in Brüssel beschlossen wurde. Griechenland fühlt sich da bestätigt im Argument, dass dieses Problem kein allein griechisches oder italienisches oder deutsches ist, sondern ein europäisches. Es erfordert eine europäische Antwort. Diese Position hat Griechenland sehr früh in die Diskussion gebracht, natürlich zusammen mit der Frage, was machen wir mit der Dublin-Verordnung, denn diese ist nur für Schönwetterlagen und nicht für Krisensituationen wie jetzt. Deutschland und Zentraleuropa haben sehr gut damit gelebt die letzten Jahre. Man muss ehrlicherweise auch sagen, Deutschland und der Rest Europas haben seit 2013, wenn ich mich recht erinnere, niemanden mehr nach Griechenland zurückgeführt aufgrund der Situation dort. Ich habe mit Genugtuung Bundeskanzlerin Merkel im Bundestag gehört, wo sie selbstkritisch gesagt hat, dass die Deutschen dieses Problem lange nicht gesehen haben, und als Griechenland damals die europäische Solidarität einforderte, die Ohren verschlossen haben. Auf jeden Fall ist es



Georgios Pappas: „Aber die Griechen können auch gut differenzieren.“

interessant, als Frau Merkel die Entscheidung traf, die Grenzen zu öffnen, die Reaktionen in Griechenland sehr misstrauisch waren. Die erste Frage war: Was will Merkel schon wieder mit dieser Politik? Was steckt dahinter? Die Antwort darauf war, na ja, aus eigenem Interesse höchstwahrscheinlich. Und was ist das eigene Interesse? Das demographische Problem. Deutschland braucht fünf Millionen neue Einwanderer bis 2025 und nutzt jetzt die Chance. In den nächsten Jahren werden Fragen der nationalen Souveränität, was Griechenland besonders betrifft, sehr stark in den Vordergrund treten. Zum Beispiel, was macht man mit den Grenzen Griechenlands dort, wo diese gleichzeitig Außengrenzen der EU sind? Wer kontrolliert sie, mit welchem Recht, mit welchem Auftrag? Das wird auf längere Sicht die Identität Europas ändern, denn bis jetzt sind die Außengrenzen sowie die Fiskalpolitik der Kern der nationalen Souveränität. Und auf einmal kommt Griechenland, und weil es ein Problem mit der Türkei gibt, hat es immer wieder betont, ich bin jetzt in der Europäischen Union, wieso garantiert mir die Europäische Union nicht die Außengrenzen? Dann brauche ich nicht so viel Geld für Rüstung auszugeben.

Florian Schuller: Blicken wir nun in die Zukunft der EU. David Cameron scheint ja auf Bundeskanzlerin Angela Merkel sehr viel Hoffnung zu setzen für den Prozess einer Restrukturierung der EU und einer Rückübertragung von Rechten auf die Nationalstaaten. Was erhofft man oder was befürchtet man von Deutschland im Blick auf die Zukunft der EU in Großbritannien?

Bernhard Rieger: Hoffnung? – das ist jetzt etwas schwierig. Ich glaube, die Briten wissen gar nicht so genau, was sie eigentlich wollen.

Adam Krzemiński: ...das ist in allen Ländern so...

Bernhard Rieger: ...na ja, aber es gibt zwei Kernprobleme. Es gibt innerhalb der konservativen Partei einen Parteiflügel, der ist unheimlich staats-skeptisch, und die wollen im Grunde alle Formen von Staat soweit wie möglich zurückdrängen. Das ist ganz traditioneller *Libertarianism*, also Minimalstaat im Prinzip. Für solche Leute ist die EU ein besonders rotes Tuch. Das andere Problem hat mit der Einwanderungsproblematik zu tun. Die konservative Regierung braucht irgendein Ergebnis, dass Kontrollmechanismen eingeführt werden für Arbeitnehmer, konkret für solche, die aus Osteuropa im Rahmen der EU-Freizügigkeit nach Großbritannien kommen. Die arbeiten nämlich vor allen Dingen im Niedriglohnsektor, wie überall in der Europäischen Union, und der ist in Großbritannien schon sehr stark ausgeprägt. Diese Ausprägung begann in Großbritannien nicht erst nach der Jahrtausendwende, sondern bereits 1985. Und im Rahmen der Krise seit 2008 hat die Unterbeschäftigung deutlich zugenommen. Es gibt also ein großes Prekariatsproblem. Cameron kann sein Überleben nur sichern, wenn er mit der Hilfe von Angela Merkel etwas bekommt, das er zuhause als Kontrollmechanismus für diese Problematik verkaufen kann. Cameron denkt, wenn man mit dem mächtigsten Ansprechpartner gut kommuniziert, dass man dann irgendwie schon zu einer Lösung kommt. Nur funktioniert aber die EU eben nicht so. Und das ist der nächste Lernprozess, den die Briten jetzt hinlegen müssen, nämlich, dass man Koalitionen bilden muss.

Georgios Pappas: Bei der Flüchtlingskrise sieht man, dass in Europa eine ganz andere Situation besteht. Vielleicht ist das doch eine Lehre, wie das Europa von morgen oder von übermorgen aussehen wird. Durch die Eurokrise und Schuldenkrise kam am Ende eine engere Zusammenarbeit als Ergebnis heraus. Vielleicht nicht das, was Frankreich sich momentan wünscht,

weil wir meiner Meinung nach auf diesem Gebiet an die Grenzen des Machbaren kommen. Aber was die Flüchtlingspolitik betrifft, den inneren Zusammenhalt und die äußere Verteidigung der europäischen Union, da stehen wir ganz am Anfang dieses Prozesses. Und der wird weitergehen, mit ganz anderen Fronten und Koalitionen.

Florian Schuller: Gibt es in Frankreich noch den Traum von der Mittelmeerunion?

Henri Ménudier: Ja, den gibt es noch, und das ist kein Traum, sondern eine Realität. Das Mittelmeergebiet ist eine Union. Ich bin gerade in den letzten Monaten viel herumgereist in Südfrankreich, Italien, Griechenland, ich war in Tunesien, ich komme gerade aus Marokko, Spanien und Lissabon zurück. Ich bin wirklich überwältigt von der Einheit der Kultur dieses ganzen Mittelmeergebietes und finde es unwahrscheinlich schade, was jetzt geschieht – der Krieg oder diese Flucht von Menschen, wo doch der Mittelmeerraum ein enorm bedeutendes Kulturerbe darstellt. Was ich in diesen Ländern so großartig finde, ist die Mischung der Kulturen, die Mischung der Menschen. Die hängen alle voneinander ab. Deswegen gibt es diese Union schon, und der Gedanke von Sarkozy, wir bilden diese Union der Mittelmeerländer, war schon richtig. Leider hat es nicht funktioniert wegen Israel und Palästina, und nachher wegen der Krisen in den arabischen Ländern. Aber die Mittelmeerunion ist kein Gegensatz zu Nordeuropa, sondern eine Ergänzung. Es zeigt, wie verschieden und reich dieses Europa ist.

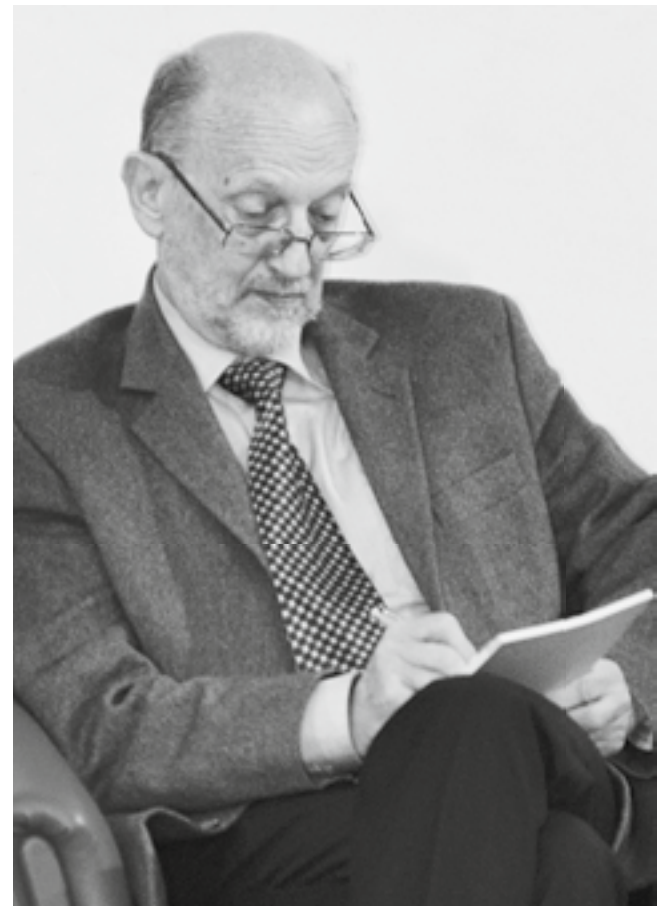
Florian Schuller: Wo würde sich Polen in diesem Kontext verorten?

Adam Krzemiński: Ich weiß nicht, ob es tatsächlich diese Mittelmeerunion gibt, mit Betonung auf Union, also als

eine staatliche oder quasistaatliche Identität. Natürlich ist der Mittelmeerraum eine Wiege unserer Zivilisation, inklusive Nordafrika, z. B. Ägypten. Wir, die Ostmitteleuropäer, die eher ostwärts schauten wegen der jahrhundertelangen Verflechtung mit der Ukraine, mit Russland, wir müssen uns auch auf unsere Mittelmeerwurzeln besinnen, genauso wie die Franzosen auf, was weiß ich, ihre Wikingergeschichte ...

Henri Ménudier: ... die haben wir in der Normandie aufgenommen, ja.

Adam Krzemiński: Das heißt, dieses Europa ist viel mehr als nur die EU. Trotzdem, wir sprechen jetzt von der EU, und die EU, da bin ich mit Herrn Pappas absolut einer Meinung, ist in einer Phase, so chaotisch sie sein möge, in der wir uns gemeinsame Politiken erarbeiten. Die Finanzkrise und Griechenland sind ein Beispiel, auch die Flüchtlingskrise. Das heißt, wir werden nicht nur Schengen korrigieren müssen, sondern auch Dublin. Gemeinsame Außenpolitik, gemeinsamer Schutz der Außengrenzen der EU, das, was Sie ansprechen, alles steht auf der Agenda, und es geht viel weiter als das, woran wir uns gewöhnt hatten, dass nämlich der Nationalstaat nach wie vor ein Subjekt ist. Nein, er wird diese Rolle des Subjekts des Völkerrechts nach und nach an die EU verlieren. Damit wird auch Karlsruhe Schwierigkeiten haben. Irgendwo wurde auch in Deutschland in den letzten Jahren auf die Bremse getreten, man wollte nicht zu viel Vertiefung, nicht zu viel Verantwortung für die EU. Trotzdem, die Tatsachen sind so, dass wir alle dazu gezwungen werden. Beim Beitritt Polens zur EU 2004 hatten wir eine repräsentative Meinungsumfrage: Welches Europa wünscht ihr euch? Ganz oben stand: Direktwahl des europäischen Präsidenten. Dann: gemeinsame Sicherheit, Verteidigung, Energie. Plus: Die Belange der Nationalstaaten müssten stärker zur Geltung gebracht



Adam Krzemiński: „Ich weiß, dass der neue Präsident sich überlegt hatte, ob er zuerst nach Berlin reisen sollte.“

werden. Das ist ein Widerspruch in sich, und diesen Widerspruch leben wir alle, und dieser Widerspruch schafft das produktive Chaos, aus dem wir herausgedrängt werden in Richtung dieser gemeinsamen Politiken, ob wir sie wollen oder nicht.

Florian Schuller: Herr Krzemiński, wenn ich es recht sehe, ist der große Unterschied gegenüber ihrem Vorgänger wohl der, dass Angela Merkel anders als Gerhard Schröder ein Gespür hat für die Empfindlichkeiten des Baltikums, der osteuropäischen Länder im Blick auf Russland. Sie, die russisch kann und in der DDR aufgewachsen ist, scheint einerseits eine Putin-Versteherin zu sein. Das heißt andererseits, dass sie mit ihm auch hart diskutieren kann ...

Adam Krzemiński: ... das heißt, sie versteht, wie er tickt ...

Florian Schuller: ... und hat anscheinend auch eine klare Gegenposition, die sie dann formulieren kann. Aber welche außenpolitische Rolle Deutschlands über die EU hinaus wird erwartet?

Adam Krzemiński: Ich weiß, dass der neue Präsident sich überlegt hatte, ob er zuerst nach Berlin reisen sollte. Er hat Tallinn gewählt, und ich finde, es ist eine richtige Wahl. Das war ein Akzent, die Ostpolitik der EU spielt jetzt eine prioritäre Rolle. Es war nicht gegen Deutschland gerichtet. Wir haben eine ungelöste Ukrainefrage, wir haben nach wie vor die inakzeptable Annexion der Krim. Ich betone das deswegen, weil man immer wieder hört, damit müsse man sich irgendwie abfinden. Wir haben immer noch den von Russland geschürten Krieg in der Ostukraine, auch wenn momentan wenig geschossen wird, aus taktischen Gründen, weil man damit hofft, dass die Sanktionen aufgehoben werden. Trotzdem geht es hier um die gemeinsame Ostpolitik der EU

gegenüber Russland und gegenüber den Ländern, die zwischen Russland und der EU liegen, die Ukraine, Georgien, auch Weißrussland.

Florian Schuller: Wie wird in Ihrem Land das Tandem Merkel/Hollande gesehen, die gemeinsam in Minsk das Abkommen unterzeichnen, ohne einen offiziellen Auftrag der EU zu haben?

Adam Krzemiński: Es gab in Polen Unmut, weil es zuerst immer ein Dreieck war: Steinmeier, Sikorsky und Fabius. Die haben die Waffenruhe ausgehandelt, die einen Tag lang hielt. Und dann flog Polen im Rahmen des Normandie-Formates heraus, wahrscheinlich auf Druck Russlands.

Florian Schuller: Herr Pappas, was erwartet Griechenland von Deutschland im Blick auf das Verhältnis Griechenland-Türkei?

Georgios Pappas: Das wird das große Thema der nächsten Monate, wenn nicht Jahre sein. Man hat gesehen, dass Frau Merkel ganz zu Anfang dieser Krise, und für meinen Geschmack auch etwas zu energisch, die Frage der Außengrenzen der EU in den Vordergrund stellte. Warum macht das nicht François Hollande? Ich frage mich jetzt, wie das nachwirken wird in der Diskussion, die wir haben werden, wenn wieder einmal antideutsche Ressentiments in den Vordergrund treten, und gesagt wird, na ja, die Deutschen wollen jetzt auch unsere Grenze kontrollieren. Ich hoffe nicht, denn momentan sieht es so aus, dass die Interessen beider Länder die gleichen sind. Deswegen gibt es eine gute Chance, jetzt auf einen gemeinsamen Nenner zu kommen. Nur muss man da sehr behutsam herangehen, denn wir hatten ja bei der Finanzkrise die Diskussion: Haben wir ein deutsches Europa oder ein europäisches Deutschland? Da war die Antwort für die meisten Griechen ganz klar: Wir haben ein deutsches Europa; das ist



Henri Ménudier: „Ich bin wirklich überwältigt von der Einheit der Kultur dieses ganzen Mittelmeergebietes.“



Bernhard Rieger: „Die Briten würden sagen, hier versuchen Leute das Problem zur Lösung zu machen.“

keine Frage. Aber jetzt, wo die Schuldenkrise und die Finanzkrise nachlassen, haben wir gesehen, dass auch diese Diskussion nicht verschwunden ist, denn sie ist ganz eng verbunden mit dem deutschen Wirtschaftsmodell oder Finanzmodell der Austerität.

Aber wir werden uns weiterhin fragen, wie auf allen anderen Ebenen Europa weiter vorangehen wird, zum Beispiel, was die Außengrenzen betrifft. Da, glaube ich, werden wir ganz entscheidende Fragen zu beantworten haben, die mit der nationalen Souveränität zu tun haben. Und wir haben auch gesehen, wie Deutschland mit dieser Frage umgegangen ist. Es ist ein Land, das sehr spät die volle nationale Souveränität wiedererlangt hat. Wir erleben jetzt, wie die osteuropäischen Länder um die Flüchtlingsfrage ringen. Das betrifft nämlich das Wesen sowohl der Staaten als auch der Europäischen Union.

Florian Schuller: Jetzt fehlen noch die Positionen der beiden Atom- und UN-Vetomächte Großbritannien und Frankreich.

Bernhard Rieger: Die Briten würden sagen, hier versuchen Leute das Problem zur Lösung zu machen. Es gibt keine EU-Außenpolitik, und wenn man danach sucht, dann verrennt man sich. Das hat für britische Ohren in vielerlei Hinsicht fast schon utopischen Charakter. Es wird oft davon gesprochen, dass es bei der EU um die Überwindung des Nationalstaats geht. Das ist natürlich auch in vielerlei Hinsicht richtig. Aber es gibt auch eine andere, historische Art, die EU zu lesen, und dann geht es sogar um die Erhaltung des Nationalstaats. Die EU findet Mechanismen, um Nationalstaaten miteinander auskommen zu lassen. Das ist eine viel minimalistischere Interpretation.

Adam Krzemiński: ... die Schotten sehen das ein bisschen anders ...

Florian Schuller: Auch Frankreich hat die Tradition der militärischen Interventionen, vor allem im frankophonen Afrika.

Henri Ménudier: Ja. Aber ich möchte etwas sagen zur Europapolitik Großbritanniens. Ich finde die Haltung einfach katastrophal. Wenn Sie die Geschichte der europäischen Integration betrachten nach dem Krieg, England war immer dagegen. England hat 1948 den Plan eines politischen Europas sabotiert. Daraus wurde der Europa-Rat in Straßburg, wo man sehr viel diskutiert, aber überhaupt nichts entscheiden kann. Ein Jahr später die Montanunion, vorgeschlagen von Robert Schuman: Die Engländer wollten gar nicht aufgenommen werden. Dann die EVG, die Europäische Verteidigungsgemeinschaft, die europäische Armee. Die Engländer waren dagegen...

Adam Krzemiński ... die Franzosen auch ...

Henri Ménudier: ... ja, natürlich, Franzosen haben es aber vorgeschlagen. Das sind die Widersprüche unserer sogenannten nationalen oder staatlichen Politik. Aber die Haltung Großbritanniens gegen die EVG war natürlich ein Argument für die Gegner der EVG in Frankreich. Dann gab es nachher 1957 die EWG, den gemeinsamen Markt. Die Engländer waren dagegen. Sie haben sogar versucht, es zu torpedieren, indem sie eine große Freihandelszone vorschlugen. Gott sei Dank haben wir da nicht mitgemacht. Und nachher, als die EWG doch gut funktioniere, wollten sie aufgenommen werden. De Gaulle hat nein gesagt, denn er wusste genau, was geschieht. Das haben Sie sehr gut dargestellt: diese Sonderstellung Großbritanniens zwischen Europa und Amerika. Und jetzt die Erpressung durch Cameron. Sie sollen rausgehen, wenn sie nicht

wollen! Dann werden wir sehen, ob die britische Wirtschaft gewinnen wird. Ich finde es wirklich unmöglich, dass man in eine Gemeinschaft aufgenommen wird nach dieser ganzen Vorgeschichte, und nachher sagt, das passt mir nicht mehr. Sollte es zum Austritt kommen, wird der natürlich die EU in Schwierigkeiten bringen. Vielleicht wird es funktionieren, wenn England nicht mehr da ist, aber das ist kein gutes Zeichen.

Florian Schuller: Das war jetzt eine Rede in der Tradition Charles de Gaulles.

Bernhard Rieger: Ich kann sehr gut verstehen, dass auch sehr viele Politiker in der EU frustriert sind, weil die Briten mit einer Mauerhaltung auftreten und gleichzeitig Forderungen stellen. Ähnlich geht es auch bei der Flüchtlingskrise zu. Im Juncker-Plan, der Flüchtlingsquoten für die EU-Staaten aufschlüsselte, tauchte Großbritannien noch nicht einmal auf. Ein interessantes Detail am Rande: die Bundesrepublik und Großbritannien haben sich im letzten Jahr ihre jeweils erfahrensten Botschafter gegenseitig zugeschickt. Der deutsche Botschafter in London war vorher in Washington und in Paris, und sein britisches Äquivalent in Washington und Peking. Das heißt, auf Regierungsebene wissen die Leute ganz genau, worum es da geht und wie wichtig es ist, dass Großbritannien in der EU bleibt. Für Frau Merkel ist es auch wichtig aufgrund der übereinstimmenden Wirtschaftspolitik.

Florian Schuller: Was nimmt man im Ausland kulturell oder religiös vom Leben in Deutschland wahr?

Adam Krzemiński: Bis in die 1980er Jahre galt, nicht nur für die Kommunisten, die Faustregel, die Teilung Deutschlands liege im polnischen Interesse.



Georgios Pappas: „Es gibt eine gute Chance, jetzt auf einen gemeinsamen Nenner zu kommen.“

Aber in der Solidarność hat man das anfangs im Kriegszustand umgedreht: Nein, die Vereinigung Deutschlands und nicht die Spaltung liege im polnischen Interesse. Es ist völlig unbekannt, aber Margaret Thatcher und François Mitterrand haben 1989 Wojciech Jaruzelski dafür gewinnen wollen, gegen die Vereinigung das Wort zu ergreifen. Und Jaruzelski sagte, Sie sind die Besatzungsmächte, das obliegt Ihnen, nicht uns. In Folge der Debatte, die die Solidarność angestoßen hatte, wollte selbst er diese Rolle nicht übernehmen. Im Gegenteil, im August, die Mauer stand noch, sagten Abgeordnete der Solidarność, die Deutschen hätten das Recht, sich zu vereinigen. Es gab Unmut wegen Helmut Kohls Eiertanz um die Anerkennung der Grenze, aber es gab zu keinem Moment einen Widerspruch gegen die Vereinigung. Im Gegenteil, Krzysztof Skubiszewski, damals Außenminister, sagte, es gibt zum ersten Mal seit 200 Jahren eine deutsch-polnische Interessengemeinschaft. Das war ein Umbruch in der politischen Kultur und im historischen Selbstverständnis der Polen.

Die Pointe brachten die 1990er Jahre. Wir haben sehr viel kopiert, in der Verfassung die 5-Prozent-Klausel, das Modell der deutschen sozialen Marktwirtschaft, das Gewerkschaftsgesetz, und Ende der 1990er Jahre, Anfang der 2000er Jahre, kippte das um. Da kamen die „Angelsachsen“ zum Zuge, junge Leute, die in Amerika und England Universitäten absolviert hatten. Einfluss und Präsenz der deutschen Kultur sind heute viel schwächer als früher. Deutsch war früher fast gleich bedeutend wie Englisch. Nachdem mit dem polnischen Beitritt zur EU eine Sieben-Jahres-Sperrfrist durchgesetzt wurde, sank das Interesse an deutscher Sprache rapide, und jetzt ist es so, dass die Germanistik Studenten aufnimmt, die kein Deutsch sprechen. Als ich studierte, mussten wir

Deutsch können, damit wir Germanistik studieren durften.

Florian Schuller: Die BBC hat 2013 herausgebracht, dass Deutschland das beliebteste Land in Großbritannien sei. Grundet das auch auf Kenntnis deutschen kulturellen Lebens?

Bernhard Rieger: Die deutsche Kultur hat keinen besonders herausragenden Stellenwert in Großbritannien. Was natürlich jeder Brite irgendwie mit Deutschland verbindet, sind das Dritte Reich, und Leute, die sich irgendwie abgehakt in irgendwelchen Kriegsfilmen mit schlechtem englischem Akzent auf dem Zelluloid bewegen. Aber das wird immer weniger, vor allen Dingen in so einer Stadt wie London. Das ist halt eine Weltstadt, da hat man indische Ausstellungen und alles Mögliche. Aber letzten Oktober hatte ich mir einen Samstag zusammengestellt, da konnte ich den ganzen Tag nur deutsche Maler ansehen. Das fing mit Gerhard Richter an, ging dann über Anselm Kiefer weiter, es gab eine Ausstellung im Britischen Museum und hörte irgendwie mit Sigmar Polke am Abend auf. Ich war völlig fertig hinterher. Und dann gibt es auch einen gewissen Informationshunger. Letztes Jahr hatte Neil McGregor, der Direktor des Britischen Museums, eine kleine, aber sehr feine Ausstellung über „Tales from Germany“ gemacht, 600 Jahre deutscher Geschichte anhand von 30 Objekten. Die integrierte das Dritte Reich, aber war eben sehr viel breiter, auch geographisch breiter, und kulturell auf die Vielfalt Deutschlands abzielend. Ein großer Publikumserfolg. Es gab eine Radioserie, das Buch war ein Bestseller und wird demnächst auch auf Deutsch erscheinen. Als Angela Merkel zu einem politischen Besuch bei David Cameron war, hat sie ihn in diese Ausstellung geschleppt! Und wirklich wichtig war die Fußballweltmeister-

schaft in Deutschland 2006. Die Deutschen feierten irgendwie glücklich, und das Wetter war schön, und dann diese Fußballmannschaft. Dass Engländer eine deutsche Fußballmannschaft toll finden, das wäre vor 20 Jahren nicht gegangen. Und sie haben sich sogar gefreut, als die gewonnen haben.

Florian Schuller: Wenn man in München lebt, kann man ja davon träumen, dass es enge Verbindungen zwischen Griechenland und Deutschland, Griechenland und Bayern gegeben hat. Immer wenn im Fernsehen die Bilder von Athen kommen und man das Parlament sieht, kann man sich daran erinnern, dass dessen Architekt Leo von Klenze war. Wie schaut es heute aus, jenseits der Politik?

Georgios Pappas: Gott sei Dank gibt es auch ein Jenseits von Politik. Es gab die Katastrophen, angefangen bei Otto, dem ersten König, bis zum Zweiten Weltkrieg, und bis zur Eurokrise und Schuldenkrise. Aber nichtsdestotrotz gab es immer auch eine unglaublich enge Verbindung zwischen Griechenland und Deutschland. Als ich zum ersten Mal auf dem Münchner Königsplatz war, fragte ich mich: Wo bin ich jetzt, in Athen? In Deutschland lebten bis vor kurzem 300.000 bis 400.000 Griechen, seit 50 Jahren ungefähr. Die sind als Gastarbeiter gekommen und hier geblieben. Sie tragen mit sich, auch wenn sie nach Griechenland zurückkehren, all das, was sie hier als Lebensstil, als Lebensweisheit oder als kulturelles Erbe kennengelernt haben. Ich höre von vielen Griechen, wenn die nach Griechenland zurückkehren, werden sie dort die Deutschen genannt. Das zeigt, wie stark diese Bindungen sind, ganz abgesehen von Literatur oder Musik sowieso, was in Griechenland sehr hoch geschätzt wird.

Die deutsche Sprache wurde vor ungefähr 15 Jahren in den griechischen Gymnasien eingeführt als Wahlpflicht-

fach. Wenn ich jetzt höre, wie viele Griechen Deutsch lernen, viele davon vielleicht aus anderen Gründen, weil sie sich in Deutschland eine bessere Zukunft versprechen: Das sind auch Bindungen und Erwartungen, die es bei den einfachen Leuten gibt. Das Goethe-Institut macht eine sehr gute Arbeit, sowohl in Athen als auch in Saloniki.

Florian Schuller: Professor Ménéudier?

Henri Ménéudier: Kulturaustausch hat es eigentlich immer gegeben zwischen Frankreich und Deutschland. Madame de Staël spielte Anfang des 19. Jahrhunderts eine wichtige Rolle, aber diese Tradition gab es auch schon vorher. Nach jedem Krieg hat der Dialog zunächst einmal im kulturellen Bereich angefangen. Ich erinnere beispielsweise daran, dass Frankreich nach 1945 in seiner Besatzungszone viele französische Kulturinstitute gegründet hatte, in der Hoffnung, dass man über die Kultur aus den Deutschen Demokraten machen würde. Es gab nach dem Krieg auch, und leider gibt es das heute viel weniger oder eigentlich gar nicht mehr, eine ganze Reihe von Schriftstellertreffen. Leider haben die Kulturinstitute an Bedeutung verloren; sie werden zum Teil abgebaut. Aber es geschieht auch viel über den Fernsehkanal ARTE, der wirklich einer der besten ist, den wir überhaupt haben. Ich bin heute wirklich sehr froh, wenn ich die Programme von ARTE verfolge. Was die Sprache angeht, hatten wir mit einem Rückgang zu tun; das hat sich ein bisschen nach oben stabilisiert. Leider sind jetzt Reformen eingeführt worden, die ich einfach katastrophal finde, wirklich katastrophal und idiotisch ...

Adam Krzemiński: ... Deutsch als elitäre Sprache ...

Henri Ménéudier: ... ja, Deutsch als elitäre Sprache, obwohl Deutschland



Bernhard Rieger: „Die deutsche Kultur hat keinen besonders herausragenden Stellenwert in Großbritannien.“



Adam Krzemiński: „Es gab Unmut wegen Helmut Kohls Eiertanz um die Anerkennung der Grenze.“



Foto: dpa/Geert Vanden Wijngaert

Bundeskanzlerin Angela Merkel mit dem französischen Präsidenten François Hollande, Griechenlands Premier Alexis Tsipras und David Cameron,

dem Premierminister des Vereinigten Königreichs (v.l.n.r.), bei einem Treffen der EU-Regierungschefs in Brüssel.

unser wichtigster Wirtschaftspartner ist. Und wir können nur wirklich miteinander arbeiten und uns austauschen, wenn wir die Sprache des Partners kennen.

Florian Schuller: Eine letzte Frage: Wie wird die Kirche oder die religiöse Situation in Deutschland vom Ausland her wahrgenommen?

Adam Krzemiński: Nicht, weil wir hier in der Katholischen Akademie sind, aber es muss erwähnt werden: die Rolle der Kirchen im Prozess der deutsch-polnischen Annäherung, des Dialogs und der Versöhnung. In diesen Tagen jährt sich zum 50. Mal die Ostdenkschrift der EKD und in einem Monat der Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe mit dem Satz „Wir vergeben und wir bitten um Vergebung“. Aber es war nicht nur das. Fünf Jahre später, also vor 45 Jahren, kam Willy Brandts Kniefall als eine stumme christliche Antwort auf diesen Briefwechsel, und ohne die Allianz der deutschen oder deutschsprachigen Kardinäle und der polnischen hätte es 1978 keinen polnischen Papst gegeben, und dann nach dem polnischen Papst keinen deutschen.

Bernhard Rieger: Ein Äquivalent zu dem, was Sie geschildert haben, gibt es natürlich im Moment nicht zwischen britischen und deutschen Kirchen. Das gab es allerdings in den 1950er Jahren, als viele Gemeinden, die vom Bombenkrieg sowohl in Großbritannien als

auch in West- und Ostdeutschland betroffen waren, sich gegenseitig Kulturgeschenke gegeben und besucht haben ...

Florian Schuller: ... das Coventry-Kreuz ...

Bernhard Rieger: ... genau. Aber das kann man multiplizieren. In dieser Richtung sehe ich jetzt relativ wenig. Die anglikanische Kirche ist auch aufgrund des Empires geographisch anders orientiert. Die jüdische Gemeinde in Großbritannien verfolgt natürlich aufmerksam, wie die Bundesrepublik mit ihrer Vergangenheit umgeht. Sie hat auch mit durchgesetzt, dass es als nationalen Gedenktag einen Holocaust Memorial Day gibt. So ist sie wahrscheinlich die religiöse Gruppierung, die am stärksten das Bild Deutschlands prägt.

Florian Schuller: Vergessen wir nicht, dass eine Statue Dietrich Bonhoeffers außen über dem Westportal der Westminster Abbey aufgestellt wurde.

Georgios Pappas: Ich bin nicht so weit informiert, in welcher Breite die orthodoxe Kirche in Griechenland sich mit der innerkirchlichen Problematik der katholischen Kirche befasst. Was ich natürlich feststelle, ist, dass die griechisch-orthodoxe Kirche in Griechenland – nicht das Patriarchat von Konstantinopel, denn da gibt es auch eine gewisse Rivalität und gewisse Unterschiede – in den letzten 20 Jahren schon

aktuelle Politik ein als Christodoulos, der frühere Erzbischof von Athen, es tat. Der war ein begnadeter Redner und wäre gerne Premierminister Griechenlands gewesen, wenn er nicht Erzbischof von Athen geworden wäre.

Henri Ménudier: Was mir auffiel, als Sie die Frage gestellt haben: Wie wenig wir eigentlich in Frankreich von der deutschen Kirche oder vom Katholizismus und Protestantismus in Deutschland wissen. Nach dem Krieg gab es gerade von Seiten der katholischen Kirche sehr viele Treffen zwischen Vertretern der Kirchen, und das hat sehr zum Dialog beigetragen. Diesen Dialog gibt es heute nicht mehr. Es gibt Vorurteile über die deutsche Kirche, besonders, dass sie zu reich ist. Alfred Grosser hat immer erzählt, dass bei deutsch-französischen Treffen die deutschen Priester mit Mercedes und Chauffeur, die französischen Priester mit dem Fahrrad gekommen sind. Natürlich spielen die Kirchen in Deutschland eine wichtige soziale Rolle im Bereich der Krankenpflege oder im sozialen Bereich, im Erziehungsbereich usw. Bei uns ist der Zustand der Kirchen katastrophal, weil die Zahl der Priester, der Nonnen, der Mönche sehr stark zurückgeht. Trotzdem gibt es bei uns eine zwar kleine, aber sehr lebendige Kirche. Ich glaube, so wie wir uns für den kulturellen Austausch interessieren, sollten wir uns auch für den religiösen Austausch interessieren, und auch für das Verhältnis unserer Kirche zu anderen Religionen. Denn wir sehen, dass die Religionen, auch wenn wenige Leute zur Kirche gehen, doch sehr wichtig sind.

Florian Schuller: Ganz herzlichen Dank den Gesprächsteilnehmern und Ihnen allen, die mit großer Aufmerksamkeit zugehört und mitgedacht haben. □

eine populistisch-nationalistische Phase durchgemacht hat. Die ist jetzt nicht mehr so ausgeprägt, die Kirche hat sich wieder zurückgezogen auf karitative Projekte und mischt sich weniger in die



Foto: dpa/Jens Meyer

Bundespräsident Joachim Gauck (li.) und Polens Staatsoberhaupt Andrzej Duda im September 2015 bei ihrem Treffen in Erfurt.

Primat des Papstes

Das Vierte Laterankonzil 1215: Zu seiner Bedeutung in Geschichte und Gegenwart

Vor nunmehr über 800 Jahren wurde in der Bischofskirche „S. Giovanni in Laterano“ in Rom ein Stück Kirchengeschichte geschrieben: Vom 11. bis zum 30. November 1215 tagte dort das Vierte Laterankonzil, das auf drei Sitzungen 70 bedeutende Dekrete verabschiedete – darunter nicht nur theologische Lehren, sondern auch

kirchenrechtliche Bestimmungen, die teilweise bis heute gültig sind. Die Katholische Akademie Bayern nahm das Jubiläum zum Anlass, am 24. November 2015 die Bedeutung des Vierten Laterankonzils für Geschichte und Gegenwart auszuloten. Die Vorträge finden Sie auf den folgenden Seiten zum Nachlesen.

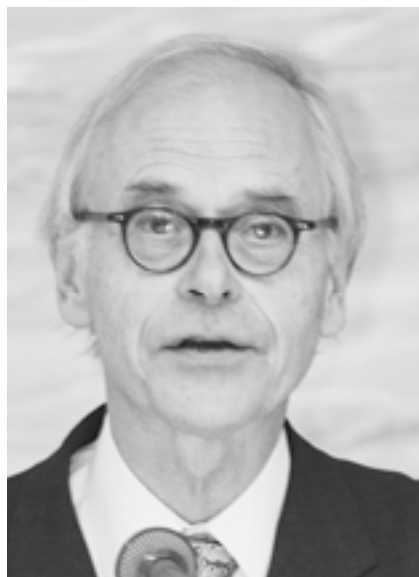
Das Vierte Laterankonzil und Papst Innozenz III. als alleiniges Haupt der Christenheit. Höhepunkt päpstlicher Machtentfaltung?

Klaus Herbers

I. Fragestellung

„Mich hat sehnlich danach verlangt, dieses Passahmahl mit euch zu essen, bevor ich sterbe“, so begann in Anklang an Lk 22,15 Papst Innozenz III. († 1216) seine Eröffnungsrede zum Vierten Laterankonzil. Was wollte der Papst damit sagen? Spricht hier ein Todgeweihter, wie die ältere Forschung meinte? Immerhin ersetzt der Text das „antequam patiar“ („bevor ich leide“) des Bibeltextes durch ein „antequam moriar“ („bevor ich sterbe“). Bedeutet der Hinweis auf das Passahmahl aber nur Leiden oder war dies nicht zugleich ein Fest? Jedenfalls scheinen die Leiden hinsichtlich der Aufgaben eines Kreuzzugs und der Häretikerbekämpfung in Südfrankreich wichtige Punkte des Konzils gewesen zu sein, denn nach dem Papst ergriffen auch der Patriarch von Jerusalem und Theodiscus von Agde das Wort.

Vielleicht waren es aber nur die Worte eines Papstes, der zwar biblisch und theologisch formulierte, aber im Grunde juristisch dachte. War das Konzil die Bühne, um die päpstliche Zentralgewalt zur Geltung zu bringen, wie jüngst mehrfach unterstrichen wurde? Das Vierte Laterankonzil war der bedeutende Abschluss der vier großen Konzilien, die seit 1123 mit dieser großen römischen Kirche verbunden sind. Waren dies Versammlungen, die im Wesentlichen päpstlich bestimmt waren und die Konzilsväter gleichsam als Staffage für die päpstlichen Entscheidungen benutzten? Jedenfalls fällt auf: die drei Versammlungen 1123, 1139 und 1179 fanden nach den Einigungen im Investiturstreit sowie nach einschnei-



Prof. Dr. Klaus Herbers, Professor für Mittelalterliche Geschichte und Historische Hilfswissenschaften an der Universität Erlangen-Nürnberg

denden Papstschismen statt. Ging es hier vielleicht nur darum, die Ergebnisse solcher Auseinandersetzungen in einen breiten Rahmen zu stellen, den übrigen Episkopat gleichsam „mitzunehmen“? Boten dann die Konzilien vor allem eine Möglichkeit, die päpstliche Macht eindrücklich zu demonstrieren?

Die Canones des Vierten Laterankonzils reichten von zahlreichen innerkirchlichen Regelungen bis zu Fragen von Häresie, Judenverfolgung, Kreuzzug,

Rechtsverfahren. Die Inhalte waren offensichtlich breiter angelegt als die der drei Vorgängerkonzilien. War dies Lothar von Segni, nun Papst Innozenz III., zu verdanken, der in allen diesen Bereichen deutliche Akzente setzte und den man oft als großen „Juristenpapst“ bezeichnet hat? Welche Verbindungslinien lassen die Beschlüsse zu anderen schon existierenden Texten erkennen? Lässt sich der Anteil des Papstes aus seinen Schreiben und Reden oder aus seinem Verhalten im Verlauf des Konzils ableiten? Wo lagen Schwerpunkte der päpstlichen Herrschaft Innozenz' III.?

Ich möchte zunächst auf die Einladungsschreiben und Eröffnungsrede des Papstes sowie den Verlauf zu sprechen kommen, dann die wesentlichen Beschlüsse vorstellen und einordnen, um schließlich die Rolle des Papstes genauer zu bestimmen, wobei ich den Blick auch über das Laterankonzil im engeren richten werde.

II. Einladung, Zielsetzung, Eröffnung und Verlauf

„In den Weinberg des Herrn brechen Tiere aller Art ein, um ihn zu verwüsten“, so beginnt das Einladungsschreiben „Vineam Domini Sabaoth“ des Papstes vom 19. April 1213 mit dem beliebten Bild des Weinbergs für die Aufgabenfelder der Kirche. Zwei Dinge hätten, so der Papst, sein Herz in letzter Zeit bewegt: die Wiedererlangung des Heiligen Landes und die Reformation der universalen Kirche. Unter Tränen habe er häufig gebetet, damit Gott ihm seinen Willen offenbare, und er habe mit den Kardinälen und anderen klugen Männern die Einberufung eines Konzils beschlossen. Und dann folgt eine Agenda: Laster sollten ausgerottet und Tugenden eingepflanzt, Auswüchse korrigiert, die Moral gebessert, Irrlehren beseitigt werden. Ein langer Katalog von Aufgaben und Vorschlägen schließt sich an. In einem weiteren Abschnitt nimmt Innozenz zur langen Vorbereitungszeit Stellung und bemerkt, dass er „viro prudentes“, kluge Männer, in alle Provinzen geschickt habe, die dort ermitteln sollten, was „durch die apostolische Fürsorge“ getan werden müsse. Außerdem wolle er geeignete Männer für die Angelegenheit des Heiligen Landes ausschicken. Der Episkopat wird ermahnt zu klären, was der Korrektur und Reform bedürfe, und er möge zur Teilnahme am Konzil überflüssige Ausgaben vermeiden und vor allem bei der Vorbereitung des Kreuzzugs helfen.

Innozenz III. verfasste „Vineam Domini Sabaoth“ in einer Zeit, als zahlreiche Konfliktherde auch das Papsttum betrafen. Eine Angelegenheit stand deutlich im Vordergrund: Der Verlust Jerusalems 1187, den Papst Gregor VIII. († 1187) mit dem Rundschreiben „Audita tremenda“ beklagt hatte, war nicht vergessen. Schon an die päpstlichen Vorgänger waren mehrfach Hilferufe aus dem Heiligen Land gerichtet worden. Der vielfach diskutierte päpstliche Aufruf „Audita tremenda“, eine littera von 1187, dokumentiert den tiefen Schmerz Gregors VIII.; 25 Jahre später, 1212, sollte Innozenz III. um ein Vielfaches verstärkt seiner Freude darüber Ausdruck geben, dass die Christen in Las Navas de Tolosa gegen die Muslime in Spanien gesiegt hatten. Nach diesem Sieg stand ein neuer Kreuzzug gleichsam auf der Tagesordnung; er verlangte aber nach Ergänzung, oder besser, nach Fortführung im Osten, zumal der Kreuzzug von 1204 unter venezianischer Dominanz nach Konstantinopel geführt hatte. Die Stadt am Bosphorus war 1204 von Venezianern erobert und dort ein Lateinisches Kaiserreich errichtet worden. Auch im Südwesten Frankreichs sprach man bei der Bekämpfung der

Häresie der Albigenser oder Katharer von einem Kreuzzug.

Innozenz' große Sorge um den Kreuzzug geht aber auch daraus hervor, dass der Papst wenige Tage nach der Konzilsinvitation, am 26. April 1213, an den Patriarchen Albert von Jerusalem schrieb und die Enzyklika „Vineam Domini Sabaoth“ beilegte. Er wollte verhindern, dass die künftigen Konzilsteilnehmer einen schlechten Eindruck vom Lebenswandel mancher Bewohner des Heiligen Landes erhielten. Der Patriarch sollte deshalb den König sowie die Templer und andere Ritterordensangehörige ermahnen. Außerdem bat der Papst den Patriarchen darum, dem Sultan von Damaskus den beiliegenden Brief „Daniele propheta“ zu übermitteln: Der Sultan solle das Heilige Land, das er zu Unrecht besitze, den Christen zurückgeben. Innozenz ersuchte schließlich den Patriarchen außerdem, früher zu kommen und „auch einige kluge und zuverlässige Männer“ mitzubringen, „die guten Einblick haben in die sachlichen, zeitlichen und örtlichen Gegebenheiten“.

Die außergewöhnlich lange Vorbereitungszeit von zwei Jahren zeigt, wie ernst Innozenz das Konzil nahm. Neben dieser intensiven Vorarbeit fällt im Vergleich zu früheren Konzilien die große Beteiligung auf: Neben Bischöfen, Äbten, den Generalkapiteln von Cîteaux und Prémontré, den Großmeistern der Ritterorden, wurden sogar – eine Neuerung – Vertreter der Cathedral- und Stiftskapitel nach Rom gebeten. Dies verbreiterte die Basis für gesamtkirchliche Beschlüsse. Könige, Fürsten und städtische Vertreter waren vor allem deshalb geladen, weil über einen Kreuzzug geredet werden sollte. So versammelte das Konzil schließlich die wichtigsten Repräsentanten des Abendlandes und des Ostens; auch der Primas der Maroniten sowie der lateinische Episkopat aus den Kreuzfahrerstaaten waren zugegen.

Die Ladungsschreiben zeigen, dass Innozenz nicht nur den „orbis latinus“, sondern in spätantiker Tradition die ganze Christenheit versammeln wollte, was zu einem für mittelalterliche Verhältnisse riesigen Konzil führte. Will man die Zahlen sprechen lassen, so waren aus 200 Mitgliedern beim ersten Laterankonzil 1123 rund 1200 geworden, genauer: 400 Kardinäle, Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe sowie 800 weitere Kleriker. Ein anonymer Zeitgenosse (Gießener Anonymus) kommentierte, dass eine solche Menge bisher kein Auge geschaut, kein Ohr je gehört habe. Dieser Bericht lässt neben demjenigen des Richard von San Germano († 1244) den Verlauf der Versammlung deutlich werden: Drei Sitzungstage, am 11. (Martini), 20. und am 30. (Andreastag) November bildeten die Grundstruktur.

Nach den einleitenden Bemerkungen schildert der Augenzeuge den Beginn der ersten Sitzung am Martinstag mit einer Messe im Lateran, der nur Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe beiwohnten. Danach wurden die anderen „ordines“ zugelassen und das „Veni creator Spiritus“ angestimmt. Nach der „oratio“ habe der Papst in seiner Ansprache zur Befreiung des Heiligen Landes gemahnt, bevor der Patriarch von Jerusalem das Wort ergriffen habe.

Diese beiden Ansprachen bildeten gleichsam eine Grundmelodie. Die schon anfangs kurz zitierte Homilie Innozenz' III. entsprach dem Zeitgeschmack, sie legte Schrifttexte im allegorischen Sinn aus. Das Paschafest ist die Feier des Konzils „für die Reform der ganzen Kirche und vor allem für die Befreiung des Heiligen Landes“. Wenn aber Pascha eine doppelte Etymologie besitzt und sowohl Übergang als auch

Leiden bedeute, dann gebe es einen dreifachen Übergang: körperlich – nach Jerusalem, geistlich – zu einer Reform und ewig, das heißt „von diesem Leben zu dem Leben“, also zur Herrlichkeit. Die Auslegung nach dem drei- oder vierfachen Schriftsinn wird deutlich. Innozenz bemühte weitere biblische Bezüge, wenn er unterstreicht, er sei bereit, den Kelch des Leidens zu trinken, wenn dieser ihm für die Verteidigung des katholischen Glaubens, die Befreiung des Heiligen Landes oder die Freiheit der Kirche gereicht werde. Obwohl die Probleme des Heiligen Landes in der Eröffnungsrede dominieren, kommt Innozenz doch auch auf die Reform der Kirche und des Klerus zu sprechen: „Denn alle Verderbtheit geht hauptsächlich vom Klerus aus: wenn nämlich der geweihte Priester sündigt, verleitet er das Volk zur Sünde“.

An den zwei folgenden Tagen – den historiographischen Berichten folgend – sei über die Angelegenheiten des Patriarchen von Konstantinopel, dann am dritten Tag der Streit zwischen den spanischen Metropolen Toledo und Compostela entschieden worden. Der nächste Absatz schildert die mehrtägigen Auseinandersetzungen in Südfrankreich um die Albigenser. Anschließend werden liturgische Ereignisse am Sonntag nach Martini und an der Oktav von Martini erzählt.

Die Heilung der Seele eines Sünders trat hier gegenüber der Strafe für die Sünde in den Vordergrund.

Die dritte Sitzung am Andreastag (30. November) hielt zunächst die Beschlüsse zur Rechtgläubigkeit und zur Zurückweisung von Häresien, besonders des Joachim von Fiore († 1202), fest. Danach berichtet unser Augenzeuge über die Kreuzzugspläne mit interessanten Details am Rande zur Einrede des Mainzer Erzbischofs. Als dieser nämlich die Stimme erheben wollte, gebot der Papst ihm Schweigen und sagte: „Audias me modo posthac audiam te.“ Erst solle er, Innozenz, gehört werden, danach wolle der Papst auch den Erzbischof hören. Der Papst riss damit die Diskussion an sich, und die Einlassungen des Erzbischofs waren de facto erledigt.

Der vorletzte Absatz berichtet zum Abschluss Folgendes: Die Constitutionen wurden gelesen. Weil die Zeit schon vorgerückt sei (es sei die neunte Stunde gewesen), habe der Papst eine große Kreuzreliquie aus Konstantinopel gezeigt und nach der Verehrung durch Kniebeugen das „Te Deum“ angestimmt. Nach der *Collecta* erfolgte der Segen mit dem Heiligen Kreuz und es wird hervorgehoben, dass es nur drei große Sitzungstage dieses Konzils im Lateran gegeben habe. Der Bericht schließt damit, dass er von der Rückkehr der meisten Bischöfe erzählt, aber wissen will, dass vor allem Bischöfe aus Deutschland den Advent über und bis zur Fastenzeit in Rom geblieben seien, der Schnee dürfte unter anderem von der Überquerung der Alpen abgeschreckt haben.

Was ist zunächst aus diesem Ablauf abzuleiten? Symbolisierten die drei Hauptsitzungstage die Trinität? Griff die Struktur symbolisch den ersten Konzilskanon auf, der ja trinitarische Fragen mit Blick auf die Lehren des Joachim von Fiore erörterte und die klassische Lehre bekräftigte? Was bedeuteten die Tumulte am zweiten beziehungsweise dritten Sitzungstag und das Verhalten des Papstes? Stärkte diese Vorgehensweise des Papstes in kritischen

Situationen die päpstliche Autorität? Wie nutzte man die Pausen zwischen den drei Sitzungstagen? Zwar wurden hier anhängige Streitigkeiten behandelt, wie derjenige zwischen Toledo und Braga beziehungsweise Toledo und Compostela um den Primat auf der Iberischen Halbinsel, aber vielleicht wurden die Pausen auch genutzt, um die Konzilsväter in bestimmte Richtungen zu lenken.

III. Die Canones

Die Canones (Beschlüsse) sind vielfältig. Die besondere Bedeutung oder Sonderstellung des Kreuzzugsanliegens geht daraus hervor, dass der umfangreiche Canon 71 hierzu an das Ende gesetzt ist, ansonsten haben spätere Rechtsammlungen mehr oder weniger einleuchtende Gruppen gebildet. Es geht darum, zu fragen, auf welchem Nährboden die Rechtssätze entstanden, bevor sie zu Canones des IV. Laterankonzils wurden. Wie hoch war der Anteil des Papstes an den Formulierungen? Welche Vorlagen lassen sich ausmachen?

1. Das umfangreiche Glaubensbekenntnis im ersten Kanon liest sich fast wie eine Erläuterung zum Credo von Nizäa/Konstantinopel. Außerdem hat man Bezüge zum 11. Konzil von Toledo (675) hergestellt, das die Auffassung der Kirchenlehrer Athanasius, Ambrosius, Hilarius, Fulgentius und Augustinus aufgegriffen hatte. Zumindest die Passage des ersten Kanons: „Jesus Christus ... dessen Menschwerdung von der ganzen Dreifaltigkeit gemeinsam gewirkt wurde“ lässt an das Toletanum denken: „Wir glauben aber, dass der Sohn nicht nur vom Vater, sondern auch vom Heiligen Geist gesandt worden ist“ und „von sich selbst, denn untrennbar ist nicht nur der Wille, sondern auch das Wirken der ganzen Dreifaltigkeit“. Auch die Bemerkungen zur Auferstehung „mit dem eigenen Leib“ könnten darauf verweisen.

Die Ekklesiologie dieses ersten Canons war aber auch neu, wenn man bedenkt, dass hier die Kirche auf Christus dergestalt bezogen wird, dass Christus „Priester und Opfer zugleich“ sei. Christi Leib und Blut seien im Altarssakrament in Brot und Wein wahrhaft enthalten, denn sie seien durch Gottes Macht „transsubstantiiert“, wesensverwandelt, worden. Die aktuellen theologischen Überlegungen des 12. und des 13. Jahrhunderts wurden aufgegriffen (zum Beispiel die von Alanus ab Insulis, Stephan Langton). Aber der Papst hatte sogar selbst in seinem sechsteiligen Abhandlung „De sacro altaris mysterio“, „Über das Geheimnis des Altares“, zur Transsubstantiation Stellung genommen. Das Konzil rezipierte damit die neuesten Ideen der damaligen scholastischen Theologie.

2. Die zweite, damit zusammenhängende Überlegung betrifft die Reformsynoden des beginnenden 13. Jahrhunderts außerhalb Roms. Neben dem Rückgriff auf Bestimmungen des dritten Lateranum lassen sich eine Reihe weiterer Versammlungen nennen, an deren Beschlüsse die Canones anknüpften. Eine 1209 in Avignon zusammengetretene Synode hätte die einschlägigen Bestimmungen des zweiten und dritten Laterankonzils erneut eingeschärft, handelte aber auch von der Bekämpfung der Häretiker durch Predigt und Überzeugung; hier bestehen Ähnlichkeiten mit Canon 10 des IV. Laterankonzils. Die Synodalstatuten, die Stephan Langton († 1228) im Juni 1213 nach seiner Ankunft in England beschließen ließ, betrafen Kirchenzucht, Sakramentenverwaltung und Pastoral. Auch hier wurde der Empfang des Bußsakraments und der Eucharistie verpflichtend gemacht. Dies nahm gleichsam den Canon 21 des

IV. Laterankonzils mit Beichtpflicht und Osterkommunion vorweg.

Stephan Langton gehörte aber zu den ehemaligen Studiengefährten Innozenz' III. Zu diesem Personenkreis gehörte auch Robert de Courson († 1219), der als Legat in Frankreich ab 1213 mehrere Synoden abhielt und der auch durch eine Summa, die von den Quaestiones des Stephan Langton abhängig sind, bekannt wurde. Die unter seinem Einfluss tagenden Synoden beschäftigten sich unter anderem mit der Klerikerdisziplin und mit anderen Fragen der Pastoral. Die Reformer, die vor allem im 12. Jahrhundert mit der Domschule von Notre Dame verbunden waren und deren Überlegungen oft als „spekulative Theologie“ bezeichnet wird, waren in verschiedene kirchliche Ämter aufgestiegen – Innozenz hatte Stephan Langton 1206, Robert de Courson 1212 zur Würde von Kardinalpriestern verholten. Nun konnten sie auch ihre Ideen in die Vorbereitung von Konzilsbeschlüssen direkt oder indirekt einbringen.

Die Diskussionen der Pariser Theologie betrafen aber auch die Sakramentalisierung der Beichte. Zu bestimmen war das Verhältnis von Todsünde und lässlicher Sünde, außerdem die Bedeutung des Bekenntnisses als Akt der Buße und Genugtuung, das Verhältnis von Beichte und ewiger Strafe. Diese Fragen hatten bereits seit dem 12. Jahrhundert die „Summae confessorum“ konturiert. Die Heilung der Seele eines Sünders trat hier gegenüber der Strafe für die Sünde in den Vordergrund. Das pastorale Anliegen des Canon 21 atmet damit den Geist dieser „Summae confessorum“, wenn es dort heißt, dass der Beichtvater „die näheren Umstände des Sünders und der Sünde sorgfältig erforschen müsse“, um den richtigen Rat zu geben.

3. Das dritte Beispiel zum Zustandekommen der Canones gilt dem wichtigen Kreuzzugskanon 71. Hier waren schon durch die Einladungsschreiben des Papstes eine gewisse Linie vorgezeichnet. Außerdem hatten aber die Kenner auf Wunsch Innozenz' eine Textvorlage erarbeitet, die der inzwischen neue Patriarch von Jerusalem, Radulf († 1225), auf der ersten feierlichen Sitzung verlesen hatte. Der Historiograph Roger von Wendover († 1236) hat diese Fassung überliefert. Sie weicht von der verkündeten Fassung ab: neben vielen Einzelheiten werden vor allem die Ausführungsbestimmungen im endgültigen Canon 71 klarer gefasst, etwa die Frage der Einkünfte aus den Pfändern, die Kreuzfahrer jüdischen Gläubigern überlassen hatten.

Schließlich ist noch auf die Vorarbeiten des Papstes Innozenz III. selbst hinzuweisen. Neben seinen Briefen ist er mit verschiedenen Werken hervorgetreten, verantwortete aber vor allem die erste offizielle Dekretalsammlung „Compilatio tertia“ von 1210 mit zahlreichen kirchenrechtlichen Satzungen. Hier formulierte Innozenz III. bewusst abstrakt, um langfristige und übergeordnete Gültigkeit sicherzustellen.

IV. Ein päpstliches Konzil – Innozenz III. als Haupt der Christenheit?

„Ich will das Passahmahl mit Euch essen, bevor ich sterbe“. Das Zitat nach Lk 22,15 rückt den Papst in die Nähe von Christus. Wenn er mit den Konzilsvätern wie Christus mit den Jüngern Mahl halten will, dann tritt der Papst an Christi Stelle. Dieser Christusbezug verweist auch darauf, dass nach früheren Titeln für den Papst wie Stellvertreter Petri („Vicarius Petri“) nun die seit Gregor VII. anzutreffende Bezeichnung „Vicarius Christi“, Stellvertreter Christi, bei Innozenz III. häufig belegt ist. Sie löste die Bezeichnung als Stellvertreter Petri

ab und korrespondierte so mit dem Zitat der Eröffnungsrede. Schon an anderer Stelle hatte Innozenz geschrieben: „Der Papst jedoch ist geringer als Gott, aber größer als der Mensch“. Der starke Christusbezug ist auch bei der Beschreibung der religiösen Gemeinschaften in den Canones zu erkennen, sodass man vom Prinzip der „christoformitas“ spricht.

Welche Rolle hatten dann aber der Papst und welche die Konzilsväter? Die Einladungsrede begründet folgendermaßen: „Da es um das gemeinsame Wohl aller Gläubigen geht, wollen wir nach dem alten Brauch der heiligen Väter nur im Hinblick auf das Heil der Seelen zu gelegener Zeit ein allgemeines Konzil halten“. Der Kanonist Huguccio († 1210) verstand unter einem Generalkonzil ein Konzil mit päpstlicher Bestätigung. Demnach verleiht der Papst dem Konzil seine Universalität. Andererseits spricht die große Beteiligung für eine bedeutende Rolle der Konzilsväter. Albert Hauck hat sogar die Meinung vertreten, das IV. Lateranum nehme den kollegialen Typus der Konzilien des 15. Jahrhunderts vorweg; Horst Fuhrmann und Jürgen Miethke sind ihm darin teilweise gefolgt. Jüngst hat Christoph Meyer aber Zweifel an dieser Deutung geäußert und geltend gemacht, dass die Quantitäten der beteiligten Konzilsväter sich aus den Diskussionspunkten ergeben hätten: Die Förderung des Kreuzzuges und der Kampf gegen die Häresie.

Wenn wir die Beschlüsse zur Ketzerbekämpfung in den Blick nehmen, so lässt sich jedoch gegenüber früheren Versuchen eine gewisse Änderung ablesen. Die Ketzerbekämpfung wird 1215 mit der Klerusreform verbunden. Eine reformierte Seelsorge mit einem neuen Bild vom Beichtvater, mit der Stärkung des Pfarrklerus und der Predigt wandte sich auch gegen häretische Wanderprediger. Man könnte sagen: Kanzel und Beichtstuhl sollten es richten. Auch in diesem Zusammenhang wird der Blick auf die Pastoraltheologie gelenkt, die wiederum in Paris ihre Heimstatt hatte. Maurice de Sully († 1196) mit seinen Predigttraktaten, Petrus Cantor († 1197) oder Alanus von Lille († 1202) gehörten zu den wichtigen Vordenkern, deren Schüler aber beispielsweise Jakobus von Vitry († 1240) und Lothar von Segni, der spätere Papst Innozenz III., waren. Pastorale Handbücher nahmen vorweg, was später bei den zur gleichen Zeit entstandenen Ordensgemeinschaften der Dominikaner und Franziskaner gleichsam zum kurzen und griffigen Schlagwort nach Lk 24,19 wurde: „verbo et exemplo“, durch Wort und Beispiel wollte man überzeugen und Terrain zurückgewinnen. Im Canon 10 heißt es, die Bischöfe sollten geeignete Prediger heranziehen, die „mächtig in Tat und Wort“ erbauen sollten. Man könnte hinzufügen, dass die etwa 80 erhaltenen, freilich noch nicht ausreichend untersuchten Predigten Innozenz III. sich auch an diese Lehren der „artes praedicandi“ aus Paris anlehnten. Dass schließlich die Dominikanerliteratur später den eigenen Gründungsakt mit dem Laterankonzil verband, zeigt die Bedeutung dieser Bestimmungen aus einer anderen Perspektive.

Will man die Person Innozenz' etwas näher fassen, so dürfte es hilfreich sein, dessen verschiedene Werke kurz zu nennen: Sein Traktat über das Elend des menschlichen Daseins, sein Traktat über die Messe, seine Abhandlung über den vierfältigen Sinn der Ehe oder sein Kommentar über die Psalmen sind massenhaft überliefert.

Dass diese Gedanken auch sein Pontifikat bestimmten, lässt sich gut an seinen Einlassungen auf der Iberischen Halbinsel im Vorfeld der entscheidenden Schlacht von Las Navas de Tolosa

1212 ablesen. Meist werden dazu nur die Kreuzzugsbulen herangezogen. Blickt man aber auf die Aktivitäten des Legaten Rainer von Ponza († 1207), so ging es vor allem um die unheiligen Allianzen, die mit Muslimen gegen andere Christen abgeschlossen wurden, zum zweiten aber gegen unkanonische Herrscherehen. Beides wurde verknüpft und die erlittenen Niederlagen mit Sündhaftigkeit der Christen oder mit der Heirat eines Herrschers mit einer Jüdin in Verbindung gebracht. Damit griff der Papst Gedanken auf, die er in seinem Buch zur vierfachen Form der Ehe, „De quadripartita specie nuptiarum“, niedergelegt hatte, denn dem „matrimonium carnale“ steht eine „unio sacramentalis“ zur Seite. Insofern ist den neueren Überlegungen von Matthias Maser zuzustimmen, dass weniger allgemeine Konzeptionen zum Glaubenskrieg die Förderung der spanischen Reconquista vor 1212 bestimmten, sondern dass bei den Äußerungen Innozenz' III. und seines Legaten auch hier das „negotium crucis“ als eine „imitatio Christi“ verstanden wurde.

Was bedeutet dies für das Verhältnis von Papst und Konzil? Innozenz scheint durch seine Pariser Studienzeit stark geprägt worden zu sein, wie nicht nur an seinen Schriften, sondern auch aus der Nutzung dieser Schriften geschlossen werden kann. Blickt man auf die vielfältigen Bezüge auch der hier zur Diskussion stehenden Canones von 1215, so scheint jedenfalls Paris die wichtigere Bezugsgröße gegenüber seinem möglichen Studienort Bologna gewesen zu sein. Vielleicht kann man das Konzil sogar als Kommunikationsforum über die verschiedenen Entwicklungen in Paris und an anderer Stelle zum gelehrten Diskurs und zur theologischen Praxis ansehen. Offensichtlich waren weiterhin die Weggefährten von Paris wichtig, wenn man auf die Kardinalskreationen des Papstes schaut. Bologneser Studienfreunde spielten offensichtlich keine Rolle. Damit wird die Bezeichnung Innozenz' III. als „Juristenpapst“, ein Kampfbegriff des 19. Jahrhunderts, zunehmend problematisch, selbst wenn einige Jahrzehnte später der Kanonist Heinrich von Segusio (Hostiensis, † 1271) Innozenz als „Vater des Rechts“ bezeichnete. Dies zielt aber eher darauf, dass Innozenz durchaus die Formen der rechtlichen Setzung beherrschte und damit prägend wurde. Aber über all dem stand viel eher ein pastorales Grundanliegen, das neu war. Mit der Verknüpfung dieses Anliegen und den Rechtssätzen des Konzils erreichte Innozenz eine „Re theologisierung des Kirchenrechts“ (Peter Landau).

V. Ausblick

Innozenz hat das Instrument des Konzils wohl für seine Vorstellungen genutzt, hat seine „imitatio Christi“ auch auf sich bezogen. Insofern ist die Dominanz des Papstes auf dem Konzil unstrittig. Aber deutlich wird auch, dass die Vorarbeiten, die Denkanstöße zur Sakramententheologie, zur Predigt und Beichte, aber auch zu anderen Fragen auf einem breiten Diskussionsfundament aufbauten. Pariser Theologie fanden den Weg nach Rom. Selbst für die Frage des Kreuzzugs war der Rat der gelehrten Männer wohl wichtig, wenn man auf die Änderungen der definitiven Textfassung blickt. Insgesamt blieben dabei die Fragestellungen wichtiger als die zeitgebundenen Antworten.

Innozenz III. scheint wesentlich stärker Theologe als Jurist (Werner Maleczek) gewesen zu sein, wie nicht nur der Christusbezug, sondern auch seine Werke erkennen lassen. Dem Anspruch nach war er als „Vicarius Christi“ auch alleinige Haupt der Christenheit. Jedoch bleibt der Begriff „christianitas“ in



Foto: akg-images

Die wohl bekannteste Darstellung von Papst Innozenz III.: Die Legende seines Traums von der einstürzenden Kirche, die vom heiligen Franziskus gestützt wird und den Papst veranlasste – trotz

Bedenken und Widerständen – den Orden zuzulassen. Giotto di Bondone schuf dieses Fresko in der Oberkirche von Assisi wohl kurz vor dem Jahr 1300.

den Quellen so vage, dass die Durchsetzung dieses Anspruchs auch von Innozenz immer wieder neu ausgehandelt werden musste und das IV. Laterankonzil sicher nicht oder noch nicht den Höhepunkt päpstlicher Machtentfaltung darstellte.

Innozenz hatte das Passahmahl gegessen, aber erlebte den Kreuzzug nicht mehr. Er starb am 16. Juli 1216 in Perugia. □

Literatur

Dekrete der ökumenischen Konzilien. Band 2: Konzilien des Mittelalters: vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512-1517), hg. von Josef Wohlmuth.

Klaus Herbers, Geschichte des Papsttums im Mittelalter, Darmstadt 2012. Werner Maleczek, Art. Innocenzo III, in: Dizionario biografico degli italiani, Teilbd. 62, Rom 2004, S. 419-435.

Presse

Homepage des Serbisch-Orthodoxen Patriarchats

(Übersetzung Wikipedia, bearbeitet)

Die Katholische Akademie Bayern lud am 24.11.2015 zu einem Studientag über das Vierte Laterankonzil. Die drei Referenten, zwei Professoren für mittelalterliche Geschichte – Prof. Dr. Klaus Herbers aus Erlangen und Prof. Dr. Werner Maleczek aus Wien –, sowie ein Vertreter der Philosophie – Prof. Dr. Johannes Brachtendorf aus Tübingen – präsentierten die historischen und theologisch-philosophischen Aspekte der Konzilsversammlung und zeigten auch

ihre Bedeutung für die Gegenwart (...). Papst Innozenz III. war die dominante Figur im Konzil. Unter seinem Pontifikat erreichte die Autorität des Papsttums im Mittelalter seinen Höhepunkt; nicht nur in kirchlicher, sondern auch in weltlicher Hinsicht. Ihm galten die Reform der Kirche und die Befreiung des Heiligen Landes durch einen Kreuzzug als die wesentlichen Themen des Konzils, das er als beratendes Gremium betrachtete. Zoran Andric

Das Vierte Laterankonzil und seine Bedeutung für die Gestaltung der Lateinischen Christenheit: Zu Rezeption und Wirkung der 70 Reformgesetze der Kirchenversammlung

Werner Maleczek

I. Einleitung

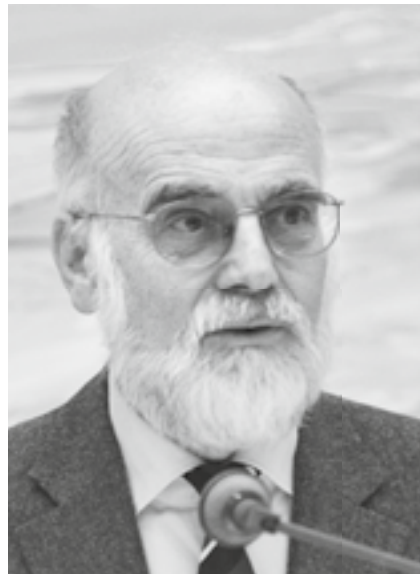
Das Großereignis des Konzils in der römischen Laterankirche im Herbst 1215 wird von keinem der zeitgenössischen Chronisten übergangen, aber nur der Bericht eines deutschen, dem Namen nach unbekanntes Klerikers, der im März des folgenden Jahres 1216 einem zu Hause gebliebenen den Ablauf der drei Sessionen vom 11., 20. und 30. November schilderte, ist etwas ausführlicher. Dieser „Gießener Anonymus“ – nach dem Aufbewahrungsort der Handschrift so genannt – berichtet als einziger skizzenhaft, wie die ersten drei Konstitutionen zustande kamen. Dies fand bei der dritten Session, am 30. November 1215, statt.

Nach der zeitig am Morgen zelebrierten Messe nahmen alle Bischöfe auf ihren Sitzen Platz, der Papst hingegen, umgeben von den Kardinälen und anderen Kurialen, ließ von einem erhöhten Sitz aus das Bekenntnis zur Dreifaltigkeit und andere Glaubensartikel verkünden. Danach wurde von allen mit lauter Stimme das Bekenntnis verlangt: „Glaubt ihr dies alles?“ Und alle antworteten „Credimus“. Danach wurden alle Häretiker und Sätze einzelner Häretiker, nämlich des Joachim von Fiore und des Amalrich von Bena, verurteilt. Es wiederholte sich derselbe Vorgang, dass nämlich die ausdrückliche Verurteilung verlangt wurde, auf welche die Konzilsväter laut mit „Reprobamus“ antworteten. Aus diesem Bericht wird deutlich, dass die dogmatischen Konstitutionen schon vorbereitet waren und dass vor der akklamatorischen Verabschiedung keinerlei Diskussion stattfand.

Aber wie die anderen 67 Konstitutionen zustande kamen, weiß man nicht, zumal während der vorausgegangenen Sessionen politische und kirchenpolitische Themen wie die strittige Wahl des lateinischen Patriarchen von Konstantinopel, die Ordnung der Kirchenprovinzen im Nordwesten der iberischen Halbinsel zwischen Braga und Santiago de Compostela, die Neuordnung der politischen Verhältnisse im Süden Frankreichs nach dem Albigenserkreuzzug und die Frage des rechtmäßigen deutschen Königs behandelt worden waren. Über die Rezeption und Wirkung der 70 Reformdekrete der Kirchenversammlung kann man hingegen sehr viel mehr aussagen.

II. Die kurz- und mittelfristige Wirkung der Konstitutionen

Ein Teil der Konzilsväter reiste in den ersten Dezembertagen ab, der größere Teil und besonders die deutschen Prälaten blieben über den Winter ihrer besonderen Anliegen wegen noch an der Kurie. In diesen Monaten mag der größere Teil der Konstitutionen ausformuliert worden sein. Innozenz III. ließ sie ins Kanzleiregister eintragen, aber leider ist gerade dieser Band verlorengegangen, wohl in den Wirren des Großen Abendländischen Schismas im frühen



Prof. Dr. Werner Maleczek, Professor für Mittelalterliche Geschichte an der Universität Wien

15. Jahrhundert. Wahrscheinlich ließ er Abschriften an bedeutendere Bischöfe der gesamten Christianitas verschicken.

Es stellt sich somit das Problem der Verbreitung dieser die gesamte lateinische Kirche verpflichtenden, von der höchsten päpstlichen Autorität promulgierten Gesetzestexte, welches uns in Zeiten von elektronischen Medien nicht mehr leicht vorstellbar ist. Wenn man 200 Jahre zurückdenkt, ist man bei einer Verbreitungsgeschwindigkeit, die von der Druckerpresse und vom Transport durch die Postkutsche abhing, vor 1450 befindet man sich im Zeitalter der von Hand gefertigten und mit der Geschwindigkeit des Pferdes verbreiteten Abschriften. Erstaunlich rasch nach dem Ende des Konzils setzte die Kommentierung der Konstitutionen ein, ja man hat den Eindruck, dass sich die Kanonisten auf das stürzten, was aus der päpstlichen Kanzlei herauskam.

Besonders eifrig war dabei ein Professor des kanonischen Rechtes in Bologna, Johannes Teutonicus, der dann ab 1220 im Domkapitel von Halberstadt Karriere machte. Große Bedeutung erlangte er durch die Glossierung des „Decretum Gratiani“, die als „Glossa ordinaria“ zum Standardkommentar wurde und bis ins späte 19. Jahrhundert immer zusammen mit diesem ersten Teil des kirchlichen Gesetzbuches „Corpus iuris canonici“ abgedruckt wurde. Er stellte in den ersten Monaten des Jahres 1216 nicht nur einen Apparat, also einen fortlaufenden Kommentar zu den Konstitutionen des IV. Lateranum, zusammen, sondern redigierte gleichzeitig eine Sammlung von Dekretalen Innozenz' III., die „Compilatio quarta“, in die er ebenfalls die Konzilsdekrete nach Themen geordnet einfügte. Sein Versuch, sie von Innozenz III. offiziell bestätigen zu lassen, scheiterte zwar, aber sie fand eine erstaunlich rasche und

große Verbreitung und wurde in den Rechtsschulen von Bologna, Paris, Oxford, Toulouse, Orléans kommentiert.

Die entscheidende Verbreitung der Konstitutionen des Laterankonzils erfolgte ab 1234 durch ihre Aufnahme in den „Liber Extra“. Der Nach-Nachfolger Innozenz' III., Papst Gregor IX., plante schon bald nach dem Beginn seines Pontifikates eine offizielle Sammlung der Dekretalen. Er beauftragte den aus Katalonien stammenden Bologneser Kirchenrechtslehrer Raimund von Peñafort, der seit 1230 als päpstlicher Kaplan und Pönitentiar an der Kurie wirkte, mit diesem Werk, das 1234 durch die Versendung an die Universität von Bologna promulgiert wurde. Dieser zweite Teil des kirchlichen Gesetzbuches blieb bis 1917 in Kraft und gehört nach der Bibel zu den am meisten verbreiteten Handschriften des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Der „Liber Extra“ wurde erstmals 1468 in Straßburg gedruckt, bis 1500 folgten noch 51 weitere Drucke. Zahlreiche Kanonisten verfassten ihre Kommentare und meistens ist der Text des „Liber Extra“ zusammen mit der „Glossa ordinaria“ des Bernardus Parmensis (dessen letzte Version einige Jahre vor seinem Tod 1266 entstand) überliefert. In den „Liber Extra“ kamen fast alle Konstitutionen, Ausnahmen betreffen can. 42 und 49, Bestimmungen über die Usurpation weltlicher Gerichtsbarkeit durch Kleriker und über das Verbot, die Lösung von der Exkommunikation durch Geld zu erreichen, und der hier nicht mitgezählte can. 71, der Aufruf zum Kreuzzug. Gleich ganz zu Beginn des „Liber Extra“ steht die dogmatische Konstitution „Firmiter credimus“, das am Konzil approbierte Glaubensbekenntnis. Ohne Übertreibung kann man sagen, dass durch die Dekretalensammlung des Raimund von Peñafort die Texte des IV. Lateranum in jeder kirchlichen Bibliothek des Mittelalters und der Neuzeit präsent waren und dass damit die Kenntnis und Verbreitung dieser kirchenrechtlichen Bestimmungen und dogmatischen Aussagen in hohem Maße gegeben war.

Aber die Päpste des 13. Jahrhunderts nach Innozenz III. bemühten sich auch auf andere Weise, diese kirchenreformatorischen Konstitutionen zu verbreiten und zum unverrückbaren kirchenrechtlichen Gerüst der Gesamtkirche zu machen. Dies trug im Weiteren zur Verfestigung des Wesensmerkmals der lateinischen Kirche bei: ein einheitliches, vom Papst ausgehendes, hierarchisch verfasstes rechtliches Gerüst und eine einheitliche Glaubenslehre, über welche beiden Bereiche auch wieder der Papst zu wachen und im Konfliktfall zu urteilen hatte. Zwei Treibriemen dienten der Verbreitung der auf dem Konzil und von Innozenz III. promulgierten Dekrete: einerseits das Wirken der päpstlichen Legaten in den Jahrzehnten nach 1215, andererseits die Beschlüsse von Synoden in den einzelnen Ländern der Christenheit, nicht selten waren die beiden „Treibriemen“ miteinander verknüpft.

Kanon 6 des Konzils hatte ausdrücklich die Abhaltung von jährlichen Provinzialsynoden vorgeschrieben und ausdrücklich die Beachtung der Konstitutionen des Lateranum voranzutreiben. Aus England, Frankreich und Spanien ließen sich mehrere solcher Synoden benennen. Ich beschränke mich auf ein französisches Beispiel, auf die Synode von Bourges im Jahre 1225. Sie trat auf Geheiß des nach Frankreich entsandten Kardinals Romanus zusammen, war gut besucht und hatte als Hauptaufgabe wohl die Unterstützung der französischen Kirche für den Albigenserkreuzzug, aber im Hintergrund war das Laterankonzil und seine reformerischen Anliegen stets präsent.

III. Die langfristige Wirkung einzelner ausgewählter Konstitutionen

Meinen zweiten Abschnitt möchte ich mit dem Hinweis einleiten, dass das IV. Lateranum in den Konstitutionen des Konzils von Trient an vielen Stellen explizit als Bezugspunkt erwähnt wird. Damit ist die Frage nach der Fernwirkung des zweifelsohne größten mittelalterlichen Konzils gestellt. Sie soll hier so beantwortet werden, dass einzelne ausgewählte Konstitutionen bei der Wirkung durch die Jahrhunderte, zum Teil bis in die jüngste Vergangenheit verfolgt werden.

can. 1: Die Konstitution „Firmiter credimus“, ein Glaubensbekenntnis, steht gleich zu Beginn. Es nimmt eine Sonderstellung ein, denn eine vergleichbare Fassung eines Glaubensbekenntnisses wurde auf keinem der vorangegangenen mittelalterlichen Konzilien verabschiedet. Man muss bis zu den spätantiken Großkonzilien von Nicäa, Konstantinopel und Chalzedon zurückgehen, um eine derartige umfassende Festlegung auf Glaubenssätze zu beobachten, die dann auch zum festen Bestandteil der Liturgie wurden. Vorausgehende mittelalterliche dogmatische Fixierungen betrafen nur Teilgebiete und fanden in Auseinandersetzungen mit einzelnen Theologen statt, die dann auf mehr oder weniger gut besuchten Synoden geklärt wurden.

Die Zielrichtung von „Firmiter credimus“ ist eindeutig: Es ist die Abwehr der Häresie, die neben dem Gedanken des Kreuzzuges, der gewaltsamen Zurrückeroberung der Heiligen Stätten im Orient, der Leitgedanke des Pontifikates Innozenz' III. war. Der Papst wehrte aber nicht nur ab, er versuchte auch, Bekehrungswillige zu gewinnen. Eine Etappe auf diesem Weg war ein verpflichtendes Glaubensbekenntnis, das den Humiliaten und später den Pauperes catholici unter Durandus von Huesca vorgelegt wurde. Es war jeweils „Firmiter credimus“ ähnlich. Wo ist die Fernwirkung dieser dogmatischen Konstitution? Ich verweise nochmals auf den „Liber Extra“, der das wichtigste Agens zur Verbreitung war, zumal er mit „Firmiter credimus“ eingeleitet wurde. Und es sollte nicht vergessen werden, dass von den Kanons des IV. Lateranums allein die ersten beiden zur Gänze in das dogmatische Quellenwerk der katholischen Kirche, den von Heinrich Denzinger erstmals 1854 zusammengestellten und letztlich von Peter Hünermann besorgten 44. Auflage des Enchiridion Symbolorum aufgenommen wurden (DH 428-433).

Ich greife zur Analyse drei kurze Abschnitte aus „Firmiter credimus“ exemplarisch heraus. Der eine ist die Anhäufung von Kennzeichnungen, Attributen, Eigenschaften Gottes gleich zu Beginn, noch vor der Aussage über die Trinität: „unus solus est verus Deus eternus, immensus, omnipotens, incommutabilis, incomprehensibilis et ineffabilis“. Sie findet sich sogar im Katechismus der katholischen Kirche wieder (Nr. 202), der auf Veranlassung Johannes Pauls II. 1992 herauskam. Der „Catechismus Romanus“ von 1566 hatte hingegen darauf verzichtet. Innozenz III. bezog diese Attribute höchstwahrscheinlich aus Richard von St. Viktor, einem Lehrer und seit 1173 Prior der Regularkanonikerabtei St. Viktor in Paris. Dessen Traktat „De Trinitate“, der handschriftlich weit verbreitet war, gehörte zu den Standardwerken der Gotteslehre an den Pariser Schulen und mag dem jungen Lothar von Segni auch bekannt gewesen sein.

Die zweite, lange wirksame Aussage aus „Firmiter credimus“ ist jene über die Transsubstantiation im Zusammenhang mit der Aussage über die Kirche, in der

Jesus Christus selbst Priester und Opfer zugleich ist. Sein Leib und Blut sind im Altarsakrament unter den Gestalten von Brot und Wein enthalten, sobald diese transsubstantiiert worden sind, „transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina“. Der Begriff der Transsubstantiation ist hier selbstverständlich nicht neu und schon gar keine Erfindung Innozenz' III. Der Papst hatte ihn schon mehrfach in seinem Traktat „De missarum mysteriis“, der während seiner Kardinalszeit entstand und die Papstmesse und theologische Aussagen über die Eucharistie zum Inhalt hatte, verwendet. Auch in Briefen theologischen Inhaltes kommt er mehrfach vor. Der Begriff taucht vor der Mitte des 12. Jahrhunderts auf und steht in einer breiteren geistigen Bewegung, die Glaubensaussagen mit Begriffen aus der griechischen Philosophie zu deuten versuchte. Hier liegen Überlegungen über Form, Wesen, Substanz und Akzidentien zugrunde. Viele der Pariser Schultheologen der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts verwendeten den Begriff ebenfalls in ihren Traktaten. Bis in die jüngste Vergangenheit blieb Transsubstantiation ein eiserner Bestandteil der Sakramentenlehre der katholischen Kirche, zumal Thomas von Aquin in seiner „Summa theologiae“ einen tiefschürfenden Kommentar dazu abgegeben hatte und das Konzil von Trient erneut die Lehre bekräftigte.

Der Satz mit dem Hinweis auf die Transsubstantiation beginnt mit einer Aussage über die allgemeine Kirche der Gläubigen: „Una vero est fidelium universalis ecclesia“, begleitet von einem brisanten Nebensatz begleitet: „extra quam nullus omnino salvatur“ – außerhalb derer niemand das Heil erlangen kann. Dieser knapp gefasste, explizite Satz über die Heilsgewissheit möge als drittes Exempel für die lange anhaltende Wirkung herangezogen werden. Ge­läufig war der Wortlaut dieses Zeug­nisses der selbstbewussten, von der eigenen Sendung zutiefst überzeugten, vom römischen Pontifex gelenkten Kirche im kurialen Milieu mit hoher Wahrscheinlichkeit durch das in seiner endgültigen Fassung um 1140 redigierte „Decretum Gratiani“, das als Handbuch bei der täglichen Arbeit in der Kurie benützt wurde. Diese Aussage von der Heilsnotwendigkeit der Kirche findet sich schon in spätantiken Kanon-Sammlungen, von wo sie in einige der Sammlungen der Zeit der gregorianischen Reform des 11./12. Jahrhunderts übernommen wurde und schließlich im „Decretum Gratiani“ landete. Durch die Aufnahme in den „Liber Extra“ wurde der dogmatisierte Glaubenssatz Gemeingut und findet sich beispielsweise an nicht wenigen Stellen im Oeuvre spätmittelalterlicher Theologen. Die berühmte Bulle „Unam Sanctam“ Bonifaz' VIII. von 1302 sei als lehramtlich-offizielle Aussage ebenso genannt wie Kanon 30 des Konzils von Vienne 1309 und wie Kanon des Konzils von Florenz 1442, Kanon des Fünften Laterankonzils von 1512, bis hin zum Syllabus Papst Pius' IX. Bekanntermaßen hat erst das II. Vatikanum diese schroffe Exklusivität, die durch can. 1 des IV. Lateranum dogmatisiert wurde, vor allem durch die Konstitution „Lumen Gentium“ hinfällig gemacht. Nichtsdestoweniger findet er sich sogar in einer Fußnote des im Jahr 2000 von der Vatikanischen Glaubenskongregation unter seinem Präfekten Kardinal Ratzinger, dem späteren Papst Benedikt XVI., verkündeten Lehrschreibens „Dominus Iesus“, mit der in traditioneller Weise die Einzigartigkeit der katholischen Kirche wieder betont wird.

Zu den wirkmächtigsten Konstitutionen des IV. Lateranum zählt auch ohne Zweifel can. 21, „Omnis utriusque“, mit



Foto: akg-images

Der rasante Aufschwung der Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert steht in direkter Verbindung mit der Intensivierung des Bußsakraments, wie sie gerade in Canon 10 der Beschlüsse des Konzils

gefordert wird. Die Abbildung – ein Fresko von Benozzo Gozzoli aus der Kirche S. Francesco im umbrischen Montefalco – zeigt eine Begegnung der beiden Ordensgründer – Franziskus von Assisi und Dominikus.

dem allen volljährigen Gläubigen beiderlei Geschlechtes die Verpflichtung auferlegt wird, wenigstens einmal im Jahr dem zuständigen Priester die Sünden zu beichten und wenigstens zu Ostern das Sakrament der Eucharistie zu empfangen. Innozenz III. fügt noch Strafbestimmungen für jene an, die sich nicht daran halten, und schärft die häufige Verkündigung dieser Ordnung ein. Der Beichtvater erhält auch Anweisungen für sein behutsames Vorgehen, und der Bruch des Beichtgeheimnisses wird mit strengen Strafen bedroht. Dieser Kanon, der neben einer Reihe von anderen das

IV. Lateranum als ein pastoral angelegtes Konzil ausweist, hat alle Jahrhunderte überdauert und findet sich nach der entsprechenden Fixierung durch das Konzil von Trient im „Codex iuris canonici“ von 1917 (can. 906) und jenem von 1983 (can. 989) mit geringen Varianten wieder. Und auch der 1992 promulgierte Katechismus der katholischen Kirche bringt ihn: Es ist Vorschrift der Kirche, dass jeder Gläubige nach Erreichen des Unterscheidungsalters die schweren Sünden, deren er sich bewusst ist, wenigstens einmal im Jahr beichtet. Und selbst „Youcat“, die poppig gestaltete

Form des Katechismus für Jugendliche, verzichtet nicht darauf.

Zunächst einige Worte zur Genese und Wirkung der Pflichtbeichte. Die Lehre vom Bußsakrament und seiner bis heute gültigen Praxis machte während des 12. Jahrhunderts große Fortschritte. Das Hören auf das Gewissen, die Einsicht in die eigene, individuelle Sündhaftigkeit, die Zerknirschung und Reue, das Bekenntnis vor dem Priester, die Absolution, die auferlegte Buße, die Sakramentalität, die empfohlene Wiederholung, dies alles wurde von den Theologen der Frühscholastik und



Das Podium: Stephan Höpfinger, Studienleiter der Katholischen Akademie Bayern (re.), moderierte das

Gespräch mit den Professoren Johannes Brachtendorf, Klaus Herbers und Werner Maleczek (v.l.n.r.).

besonders den in Paris Lehrenden – Abälard, Hugo von St. Viktor, Petrus Cantor, dazu noch der in Bologna lehrende Gratian – in Abkehr von frühmittelalterlichen Gebräuchen, bei denen die äußerliche Befolgung der Normen im Vordergrund standen und für die die tarifhaften Bußbücher bezeichnend sind, diskutiert und in ein System gebracht. Schon lange vor 1215 gab es vereinzelt Bestrebungen, möglichst alle Christen zur regelmäßigen Beichte zu motivieren. An der Wende zum 13. Jahrhundert regelten einige Diözesansynoden die ein- bis dreimal jährlich praktizierte Beichte. Detaillierte Traktate zum Bußwesen wie der „Liber poenitentialis“ des Alain de Lille (um 1200) oder das gleichnamige Werk des Robert von Flamborough (1208/13) oder die „Summa de penitentia“ des Thomas von Chobham (um 1216) unterstreichen die geänderte Praxis.

Aber so explizit wie Innozenz III. dies 1215 formulierte war dies eine Neuerung, für die Analogien im Briefkorpus dieses Papstes und in seinem theologischen Werken nirgends auszumachen sind. Die Vermutung, dass die regelmäßige Gewissenskontrolle durch den zuständigen Priester auch die Häresie aufspüren und bekämpfen sollte, hat einiges für sich, wiewohl das rigoros auferlegte Beichtgeheimnis dazu im Widerspruch steht. Der rasante Aufschwung der Bettelorden im 13. Jahrhundert steht in direkter Verbindung mit der Intensivierung des Bußsakramentes, und gerade can. 10 des IV. Lateranum, der den Bischöfen die Förderung von eigenen Predigern in ihren Diözesen nicht nur im Predigeramt, sondern auch beim Beichtthören auferlegte – „non solum in praedicationis officio verum etiam in audiendis confessionibus et poenitentis iniungendis“ –, schuf eine der rechtlichen Grundlagen für das Wirken der Minoriten und Dominikaner in Zusammenarbeit und in Konkurrenz zu den Pfarrgeistlichen. Die Frage, in welchem Ausmaß die Beichtpraxis in den Jahrhunderten zwischen dem Vierten Laterankonzil und der fundamentalen Kritik der Reformatoren des 16. Jahr-

hunderts intensiviert wurde, ist tendenziell positiv zu beantworten, obwohl es aus allen Jahrhunderten Zeugnisse von lascher oder gar keiner Befolgung des Gebotes gibt.

Nun einige Sätze zur Kommunionpflicht. Über die Häufigkeit der Kommunion im Frühmittelalter gab es divergierende Regelungen und keine einheitliche Praxis. Weiter verbreitet war in Sammlungen des Früh- und Hochmittelalters der Kanon des Konzils von Agde aus dem Jahr 506, in dem den Laien zur Pflicht gemacht wurde, zu Weihnachten, Ostern und Pfingsten zu kommunizieren. Über Ivo von Chartres gelangte er in das „Decretum Gratiani“ und auch die Pariser Schultheologen des 12. Jahrhunderts vertraten in ihren Werken diese Regel. Die Praxis scheint aber seit der Karolingerzeit eine andere geworden zu sein und die Klagen der Autoren des 11./12. Jahrhunderts über die Nachlässigkeit und die Beschränkung auf einmaliges Kommunizieren pro Jahr sind häufig. Magische Vorstellungen und Angst vor dem unwürdigen Empfang des Herrenleibes (nach 1 Kor 11,27-29) scheinen dabei mitgespielt zu haben. So wollte Innozenz III. die Gläubigen offensichtlich nicht überfordern und schrieb diesen weit verbreiteten Usus fest. Viele Diözesen suchten auch nachher noch den dreimaligen Empfang festzuhalten, sei es als eindringlichen Rat, sei es als mit Strafdrohung versehene Verpflichtung wie die Synoden von Toulouse 1229 und von Albi 1254. Dort war es sicher die Angst vor den Albigensern, die man auf diese Weise aufzuspüren trachtete. Die Beschränkung auf einmaliges Kommunizieren auf Ostern blieb lange bestehen und erst nach dem II. Vaticanum wurde die Empfehlung des Konzils von Trient, doch bei jeder Messe die Eucharistie zu empfangen, in der katholischen Kirche von fast allen Besuchern der Messe in die Realität umgesetzt.

Zwei eherechtliche Konstitutionen, can. 50 und can. 51, hatten eine sehr lange anhaltende Wirkung, aber auch hier empfiehlt es sich, die Wirkung auf das Eherecht nicht zu überschätzen.

Can. 50 milderte ein bis dahin geltendes Eheverbot, nämlich das Verbot der zu nahen Verwandtschaft. „Zu nahe Verwandtschaft“ war bis 1215 sehr weit gefasst, denn dies hieß bis zum siebten Verwandtschaftsgrad, bis zu gemeinsamen Urgroßeltern galt das Eheverbot.

An der Wende zum 13. Jahrhundert regelten einige Diözesansynoden die ein- bis dreimal jährlich praktizierte Beichte.

Während das kirchliche Recht diesbezüglich bis ins 8. Jahrhundert dem römischen folgte oder es nur geringfügig verschärfte, wurde es von da an bedeutend strenger. Die Gründe für diese Bestimmung, welche eheliche Verbindungen innerhalb einer zahlenmäßig dünnen Führungsschicht erheblich erschwerte, sind nicht recht zu erkennen. Vielleicht standen die alttestamentlichen Anordnungen aus Lev 18 und 20 mit ihrem strengen Inzestverbot und der Einschränkung der Ehe unter Sippengehens, vielleicht deren Ableitung im Aposteldekret (Apg 15,19 und 21) hinter der Bemühung der Kirche, die Neigung der Germanen zur Endogamie einzuschränken.

Das „Decretum Gratiani“, reformzeitlichen Sammlungen folgend, wiederholte dieses Verbot. Da diese Bestimmungen die Schwindlerei und Heuchelei unter der feudalen Führungsschicht förderte, zeigten sich im 12. Jahrhundert vereinzelt Aufweichungen durch päpstlichen Dispens oder durch Dissimulation, das heißt durch ein stillschweigendes Übergehen des eigentlich rechtswidrigen Zustandes. Von den Päpsten wurde diese rechtliche Unsauberkeit mit der Unbelehrbarkeit des Volkes oder mit Rücksicht auf die in dieser Zweiergemeinschaft gezeugte Nachkommenschaft gerechtfertigt. Einen Ehepartner außerhalb des ohnehin schon weit bemessenen Verwandtenkreises zu finden

wurde deshalb noch schwieriger, weil zur Blutsverwandtschaft („consanguinitas“) noch die Verbindung durch Adoption („cognatio legalis“) und die geistliche Verwandtschaft durch das Patenam („cognatio spiritualis“) sowie die Schwägerschaft („affinitas“), ja sogar noch eine Verbindung durch außerehelichen Geschlechtsverkehr („affinitas ex copula illicita“) hinzukamen. Dies hatte zur Konsequenz, dass sich Heiratswillige über ihre Verwandtschaft Gedanken machen mussten, um sich eines Tages nicht in einer ungültigen Ehe zu finden. Und es gibt illustre Beispiele dafür, dass sich im Hochadel seit langem Verheiratete plötzlich dieser Verwandtschaft bewusst wurden und ihre Ehe vom kirchlichen Gericht annullieren lassen konnten, etwa Friedrich Barbarossa. Er hatte die etwas ältere Adele von Vohburg aus politischen Gründen, nämlich um das Markgrafengeschlecht mit den Staufnern zu versöhnen, etwa 1149 geheiratet. Wohl seit seinem Regierungsantritt dachte er an Annullierung, da die Ehe kinderlos geblieben und wohl wenig glücklich war. Im März 1153 wurde die Ehe in Konstanz vor den päpstlichen Legaten nach Beratung der Erzbischöfe und Bischöfe wegen zu naher Verwandtschaft annulliert. „Da aus dieser Regelung viele Gefahren für die rechtmäßigen Ehen“ erwachsen, wie es in dem schon zitierten Kanon 52 heißt, wurde das Eehindernis der Verwandtschaft vom siebten auf den vierten Grad ermäßigt und die „affinitas secundi et tertii generis“ überhaupt abgeschafft. Damit waren Verwandtenehen aber nicht aus der Welt geschafft. Erst im Laufe des 13. Jahrhunderts, besonders unter Gregor IX. und Innozenz IV., kam die Kirche einer Lösung des Problems der Verwandtenehen näher, nämlich durch päpstliche Dispensen und vorausgehende Untersuchungen. Das Papsttum machte in den folgenden Jahrhunderten sein Dispensrecht oft geltend. Dieser Kanon des IV. Lateranum förderte indirekt die Zuständigkeiten des Papsttums im Eherecht, und bis zum Ende der alten Monarchien nach dem Ende des Ersten Weltkrieges findet

man den Papst, der Verwandtenehen rechtlich erlaubte.

can. 51 verbot Klandestin-Ehen und legte die zukünftige Vorgangsweise bei Eheschließungen fest: Beabsichtigte Ehen sollten von den Priestern in den Kirchen öffentlich unter Angabe der Frist bekannt gemacht werden. Dies bot Gelegenheit, Einsprüche zu erheben, und der Priester sollte von sich nachforschen, ob es Ehehindernisse gebe. Sollten Hindernisse vorliegen, wäre ein entsprechendes Verfahren zu eröffnen. Es folgen dann noch Strafbestimmungen bei Klandestin-Ehen. Auch diese Konstitution sollte Europas Adel davon abhalten, eine eingegangene Ehe relativ leicht aufzulösen. Diese Konstitution bewirkte nicht eine lückenlose kirchliche Eheschließung, wiewohl in weiten Teilen der lateinischen Christianitas die Eheschließung seit jeher mit religiösen, unterschiedlichen Riten umgeben war und die Anwesenheit des Pfarrers bei der Erklärung des beiderseitigen Einverständnisses üblich, aber kein verpflichtendes Element war. In Italien, ja sogar in Tirol war hingegen die Eheerklärung vor einem Notar weithin gebräuchlich und von kirchlicher Seite auch akzeptiert, selbst wenn die in can. 51 verlangte Ankündigung und Nachforschung

Die Klandestin-Ehen blieben in ganz Europa recht oft bestehen und waren ein häufiger Sachverhalt bei Eheprozessen vor dem kirchlichen Gericht.

nach Ehehindernissen nicht erfolgt war. Die Klandestin-Ehen blieben in ganz Europa recht oft bestehen und waren ein häufiger Sachverhalt bei Eheprozessen vor dem kirchlichen Gericht. Aber tendenziell wurde die kirchliche Zuständigkeit bei Eheschließungen breiter und gerade die Aufforderung an die Ortspriester, nach Ehehindernissen – das ist neben der schon erwähnten Verwandtschaft unter anderem eine bestehende Ehe, eine kirchlicher Weihegrad, beständige Impotenz, Mindestalter – zu forschen, machte dieses Sakrament mehr und mehr zu einer Angelegenheit der kirchlichen Zuständigkeit, konkreter: der kirchlichen Gerichtsbarkeit. Ein Endpunkt ist diesbezüglich freilich erst am Konzil von Trient mit der Konstitution „Tametsi“ erreicht, das sich ausdrücklich auf can. 51 des IV. Lateranum beruft und die Eheschließung vor dem zuständigen Pfarrer in „facie ecclesiae“ nach der erfolgten und positiv abgeschlossenen Nachforschung und Ankündigung vorschreibt.

Abschließend mögen die vier letzten Konstitutionen can. 67 bis 70, die vom Verhältnis der Christen zu den Juden handeln, kurz erwähnt und can. 68 verstärkt in den Fokus genommen werden. Sie sind ein unerfreuliches Zeichen der kirchlichen Judenfeindschaft, die bis ins 20. Jahrhundert andauerte und letztlich erst durch das Dekret „Nostra aetate“ des Zweiten Vatikanischen Konzils ein für alle Mal überwunden wurde. Pauschale Schuldzuweisungen im Stile der „cum ira et studio“ von Karlheinz Deschner verfassten „Kriminalgeschichte des Christentums“ sind freilich nicht angebracht und eine genauere Interpretation und Einbettung in einen historischen Kontext helfen bei der Nuancierung. Can. 67 richtet sich gegen die unmäßigen „graves et immoderatas“ Zinsforderungen der Juden gegenüber Christen und untersagt den Handel mit ihnen. Can. 68 schreibt den Juden – und Sarazenen – eine andere Kleidung

vor, damit sie sich von den Christen unterscheiden sollen. Als weitere Begründung weist Innozenz III. auf irrtümlichen Geschlechtsverkehr, eine „damnata commixtio“, hin, wenn es diese Unterscheidung durch die Kleider nicht gibt. Weiterhin wird den Juden untersagt, sich an den Kartagen in der Öffentlichkeit zu zeigen. Can. 69 untersagt den Juden – und auch den Heiden – die Übernahme öffentlicher Ämter. Und schließlich sollen in can. 70 die konvertierten Juden angehalten werden, keine Überbleibsel ihres alten Ritus weiterhin zu praktizieren. In can. 68 wird den Juden und Sarazenen kein neues, diskriminierendes Kleidungsstück vorgeschrieben, sondern die Einhaltung der bei Juden üblichen Kleidung, wie sie seit dem Frühmittelalter praktiziert und auch von jüdischer Seite immer wieder eingeschärft wurde. Innozenz III., der im Laufe seines Pontifikates gegenüber der jüdischen städtischen Minderheit schärfer wurde, zielt in erster Linie auf gesellschaftliche Trennung der Juden von der christlichen Mehrheit. Während in can. 68 nur vom unterschiedlichen „habitus“ die Rede ist, modifizierten nicht wenige der deutschen Provinzial- und Diözesansynoden des späteren 13. Jahrhunderts dies in die Verpflichtung, den nach oben hin spitzen Judenhut, der schon im 12. Jahrhundert als Teil der jüdischen Tracht ikonographisch gut bezeugt ist, zu tragen. Von einem unterscheidenden, runden Zeichen am Gewand hört man für Frankreich erstmalig von dem Provinzialkonzil von Narbonne 1227, und in England schrieb die Synode von Oxford 1222 als Judenzeichen die Abbildung der zwei Gesetzestafeln Moses' auf dem Gewand vor.

Seit Gregor IX. mahnten auch die Päpste diese „signa“ ein. In der weltlichen Gesetzgebung waren diese weit verbreitet, und Ludwig IX., der Heilige, forderte erstmalig die safrangelbe Farbe. In Spanien, wo ein erheblich höherer Prozentsatz an jüdischer Bevölkerung unter den Christen lebte, wurde das im Laufe des 13. Jahrhunderts allgemein üblich. Das große Gesetzeswerk König Alfons' X. von Kastilien, die „Siete Partidas“ (1256/67), bedrohte nicht nur den Geschlechtsverkehr zwischen Juden und Christen mit der Todesstrafe, sondern schrieben ein bestimmtes „señal“ vor, das die Juden auf ihren Köpfen tragen mussten. Das IV. Lateranum hat das diskriminierende Zeichen eigentlich nicht verfügt, aber die wachsende antijudaistische Stimmung in der ganzen Gesellschaft führte zu dieser Verschärfung. Das Unterscheidungszeichen, im Laufe des 14. Jahrhunderts generalisiert, war bis tief in die Neuzeit hinein im Gebrauch – in Österreich beendete es erst Kaiser Josef II. im Jahre 1781 – und es wurde häufig auf seinen vermeintlichen Ursprung, das Vierte Laterankonzil, verwiesen.

Mit den 70 Konstitutionen des IV. Lateranum, die die meisten Bereiche des kirchlichen Lebens berührten, wurden Reformen beschlossen, die eine zum Teil lange währende Geltungsdauer aufwiesen. Einige von diesen Bereichen wurden hier etwas detaillierter dargestellt, die einleitende dogmatische Konstitution, die Verpflichtung zur jährlichen Beichte und Kommunion, zwei die sich auf die Ehegesetzgebung auswirkten, und schließlich drei Kanons bezüglich der Juden, die nach unserer Einschätzung diesen Pontifikat verdüstern. Innozenz III. rechnete wie die meisten seiner Zeitgenossen mit dem baldigen Weltende und dem Jüngsten Gericht. Die Vorstellung, dass noch 800 Jahre nach dem Konzil einzelne Dekrete in Geltung wären, war ihm sicher fremd. Man könnte aber auch von der „ecclesia semper reformanda“ sprechen. □

Die größere Unähnlichkeit Gottes – Perspektiven mittelalterlicher und gegenwärtiger Philosophie auf eine Kernaussage des IV. Laterankonzils

Johannes Brachtendorf

I. Einleitung

In philosophischer und systematisch-theologischer Perspektive ist das IV. Laterankonzil vor allem bekannt wegen der Aussage: „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ Dieser Formel kam zumindest im katholischen Denkraum lange Zeit eine hohe Bedeutung zu. Dies liegt wohl daran, dass Thomas von Aquin sich die Konzilsäußerung zu Eigen gemacht und ihr eine Zentralstellung innerhalb seiner philosophischen Gotteslehre verschafft hat. In seinem Denken fungiert der Satz des Konzils als pointierte Zusammenfassung der Lehre von der Analogie des Seins. Hier geht es um die Frage, ob wir in menschlicher Sprache von Gott sprechen können, wenn Gott doch kein innerweltliches Seiendes, also kein erfahrbarer Gegenstand ist, sondern sich prinzipiell von der Welt unterscheidet.

Das Thema dieser Tagung ist das IV. Laterankonzil, und deshalb möchte ich nicht nur die Verarbeitung der Konzilsformel in der Metaphysik des Thomas von Aquin darlegen, sondern auch den Kontext, in dem diese Formel von den Konzilsvätern aufgestellt wurde. Diesen Kontext bildet die Trinitätstheologie. Das Konzilsdokument, das in der Formel von der Ähnlichkeit und größeren Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf kulminiert, verurteilt nämlich die Trinitätslehre des Zisterzienserabtes Joachim von Fiore († 1202), wie dieser sie in seinem (heute verlorenen) Werk „De unitate trinitatis“ formuliert hatte. Dort hatte er die Trinitätslehre des Theologen und Bischofs von Paris Petrus Lombardus († 1160), die in dessen Sentenzenbüchern vorliegt, als häretisch und verrückt eingestuft, wenigstens hinsichtlich der Einheit Gottes. Das Konzil weist aber die Kritik Joachims an Petrus Lombardus zurück und verurteilt im Gegenzug Joachims Auffassung als falsch.

Um die Konzilsformel einordnen zu können, müssen wir uns zunächst klar machen, worum es in der trinitätstheologischen Debatte ging. Danach werde ich auf Thomas' Deutung der Konzilsformel eingehen. Schließlich sei noch beispielhaft gezeigt, welche Perspektiven auf die Rede von der Ähnlichkeit und größeren Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf sich für die Gegenwartphilosophie ergeben.

II. Die trinitätstheologische Diskussion

Die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus bieten die erste systematisch geordnete Gesamtdarstellung der christlichen Dogmatik. Lombardus liefert aber kaum eigene Ausführungen, sondern gibt im Wesentlichen eine Zusammenstellung von Aussagen älterer, anerkannter Autoritäten (Sentenzen). Mehr als die Hälfte dieser Sentenzen stammt von Augustinus († 430), der im 12. Jahrhundert sicher die größte kirchliche Autorität darstellte.



Prof. Dr. Johannes Brachtendorf, Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Tübingen

Dem Konzilstext zufolge warf Joachim dem Lombardus vor, er habe die Trinität in eine Quaternität verwandelt, indem er nämlich über die drei göttlichen Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist hinaus noch das Wesen Gottes („essentia divina“) beziehungsweise die Natur Gottes in Anschlag gebracht habe. Nach Lombardus gebe es also die drei göttlichen Personen plus die allen gemeinsame „essentia“ Gottes. Joachim bezieht sich mit dieser Kritik auf den Satz des Lombardus: „Denn eine höchste Wirklichkeit ist Vater, Sohn und Heiliger Geist, und diese zeugt nicht, noch ist sie gezeugt, noch geht sie hervor.“ Dieser Satz steht zwar nicht wörtlich bei Lombardus. Er lässt sich aber zusammensetzen aus verschiedenen Äußerungen in der distinctio 5 des ersten Sentenzenbuchs. In Joachims Lesart heißt das, es gibt nicht nur den Vater, der den Sohn zeugt, und den Sohn, der vom Vater gezeugt ist, und den heiligen Geist, der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht, sondern auch noch jene höchste Wirklichkeit („summa res“), die göttliche Natur („essentia divina“), die zugleich Vater, Sohn und Geist ist, aber, da sie selbst nicht zeugt (das tut ja der Vater), auch nicht gezeugt wird (das wird der Sohn), und auch nicht hervorgeht (das tut der Heilige Geist), mit keiner der drei Personen identisch sein kann und somit zusätzlich zu ihnen als etwas Viertes existiert.

Werfen wir einen Blick auf Lombardus selbst. Er stellt in Buch I seiner Sentenzen, distinctio 5, folgende Frage: „Zeugt der Vater das göttliche Wesen, oder zeugt dieses den Sohn? Zeugt das Wesen das Wesen, oder gilt, dass das göttliche Wesen weder zeugt noch gezeugt wird?“ Lombardus' Antwort lautet: „Mit den hierin übereinstimmenden katholischen Autoren sagen wir, dass weder der Vater das göttliche Wesen zeugt, noch das göttliche Wesen den



Foto: akg-images

Die Fassade der berühmten Basilika San Giovanni in Laterano, wie man sie heute kennt.

Sohn zeugt, noch das göttliche Wesen das Wesen zeugt. Unter dem Begriff „Wesen“ verstehen wir aber die göttliche Natur, die den drei Personen gemeinsam ist und als ganze in jeder einzelnen (Person) ist.“

Diese Antwort, wie auch überhaupt die ganze Fragestellung, geht zurück auf Augustins' „De trinitate“. Augustinus erklärt in Buch VII, dass jede der drei göttlichen Personen das ganze göttliche Wesen ist. Nun gilt aber auch, dass der Vater den Sohn zeugt. Bedeutet dies, so fragt Augustinus, dass der Vater das göttliche Wesen („essentia divina“) zeugt, da er ja den Sohn zeugt, der das göttliche Wesen ist? Wird also die „essentia divina“ gezeugt? Oder gilt, da ja der Vater die „essentia divina“ ist, dass die „essentia divina“ den Sohn zeugt? Augustinus beantwortet diese Fragen negativ. Das Zeugen, Gezeugtwerden und Hervorgehen ist nur von den einzelnen Personen, das heißt von Vater, Sohn und Geist auszusagen, denn diese Ausdrücke beschreiben die Relationen, in denen die Personen zueinander stehen. Die „essentia divina“ ist aber in allen Personen dieselbe und erlaubt es daher noch nicht einmal überhaupt Vater, Sohn und Geist zu unterscheiden. Wollte man sich an diese Sprachregelung nicht halten, geriete man Augustinus zufolge in große Schwierigkeiten. Denn die Aussage: „Der Vater zeugt die ‚essentia divina‘“ würde besagen, dass er sein eigenes Wesen zeugt. Genau durch dieses Wesen existiert er aber allererst. Er würde also gewissermaßen die Bedingung seiner eigenen Existenz zeugen, was widersprüchlich ist. Augustinus vertritt somit genau jene Auf-

fassung, die sich auch Lombardus in seinen Sentenzenbüchern zu eigen macht. Die Lehre, die Joachim bestreitet und die das Konzil gegen Joachim verteidigt, ist letztlich die Lehre Augustins'.

Was hat diese Diskussion mit der Konzilsformel zu tun? Wieso bringt das Konzil am Ende der Zurückweisung Joachims die Formel von der Ähnlichkeit und größeren Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf? Auch hier ist der augustinische Hintergrund wichtig. In seinem ganzen Werk „De trinitate“ betont Augustinus, dass man über den dreifaltigen Gott nicht in Kategorien der geschaffenen, materiellen Wirklichkeit sprechen könne. Die göttliche Realität folgt anderen Gesetzen als die uns bekannte Irdische. Dies zeigt er wiederum sehr deutlich in Buch VII. Wir sagen, der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott und der Heilige Geist ist Gott. Dennoch sagen wir nicht: Vater, Sohn und Heiliger Geist sind drei Götter. Vielmehr sind sie nur ein Gott. Anders verhält es sich, wenn wir über drei Menschen sprechen: Abraham ist ein Mensch, Isaak ist ein Mensch, Jakob ist ein Mensch. Sie sind drei Menschen. Ebenso wenn wir über irgendwelche Dinge sprechen: Dies ist ein Tisch, und jenes ist ein Tisch, und das dort ist ein Tisch. Zusammen sind es drei Tische. Vater, Sohn und Geist sind gleich, ebenso wie Abraham, Isaak und Jakob gleich sind als Menschen. Aber, wie Augustinus bemerkt, unter den göttlichen Personen ist die Gleichheit so stark, dass sie zur Identität wird. Sie sind zusammen nur ein Gott. Dagegen sind Abraham, Isaak und Jakob zwar gleich als

Menschen, aber nicht identisch. Deshalb handelt es sich um drei Menschen. Man kann dies arithmetisch so veranschaulichen: Im Bereich der geschaffenen Wirklichkeit gilt: $1 + 1 + 1 = 3$, ein Mensch und ein Mensch und ein Mensch sind drei Menschen. Und drei Menschen sind mehr als zwei und zwei sind mehr als einer. Die göttliche Arithmetik besagt aber: $1 + 1 + 1 = 1$, weil zwar jede Person Gott ist, sie zusammen aber nicht drei Götter sind, sondern nur einer. So übersteigt die Struktur der göttlichen Dreifaltigkeit die Möglichkeiten unseres Denkens und Sprechens, und zwar wegen der „identitatis unitas in natura“, wie das Konzil dies formuliert. Vor diesem Hintergrund besagt die Konzilsformel folgendes: Der dreifaltige Gott ist einer Gruppe von Menschen ähnlich, weil beide Eines und zugleich Vieles sind. Sie sind einander aber unähnlich, weil die Einheit in der Dreifaltigkeit so stark ist, dass sie die drei göttlichen Personen zu der Identität des einen Gottes verbindet, was bei einer Gruppe von Menschen oder überhaupt bei geschaffenen Dingen niemals möglich ist. Dies ist die augustinische Bedeutung der Formel von der Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf bei größerer Unähnlichkeit.

Allerdings ist neben Augustinus wohl noch eine zweite Inspirationsquelle der Konzilsformel anzunehmen, nämlich die Philosophie des Pseudo-Dionysius Areopagita (5./6. Jahrhundert). Im 9. Buch seines Werkes „Über die Namen Gottes“ (Kapitel 6 und 7) fragt Pseudo-Dionysius, inwiefern Gott „der Ähnliche“ genannt werden könne. Er erklärt,

Gott könne nur sich selbst gleich oder ähnlich sein. Allen geschaffenen Wesen sei er unähnlich, jedoch seien diese ihm ähnlich. Zur Begründung erklärt Pseudo-Dionysius, dass das Ähnlichkeitsverhältnis zwar in der Regel umkehrbar sei. Wenn zwei Dinge einander ähneln, dann ähnelt jedes der beiden dem jeweils anderen. Dagegen sei das Verhältnis von Ursache und Wirkung asymmetrisch: Die Ursache eines Dinges ist niemals zugleich auch dessen Wirkung. Da Gott nun die Ursache aller geschaffenen Dinge ist und sie seine Wirkung sind, sei das Ähnlichkeitsverhältnis in diesem Fall nicht umkehrbar. Aufgrund der Asymmetrie zwischen Schöpfer und Geschöpf muss die Ähnlichkeit in diesem Fall eine einseitige sein. Gott ist den Geschöpfen unähnlich, wenn auch diese dem Schöpfer ähnlich sind. Daher besteht zwischen Schöpfer und Geschöpf nach Pseudo-Dionysius ein unendlich großer Abstand: „Denn ein- und dasselbe Ding kann ebensowohl Gott ähnlich wie unähnlich sein: ähnlich gemäß der möglichen Nachahmung des ewig Unnachahmbaren, unähnlich gemäß des Abstandes verursachter Dinge von ihrem Urheber, hinter welchem sie in unendlichen und nie zu vergleichenden Maßen zurückbleiben.“

Demnach gibt es eine Ähnlichkeit der Geschöpfe zum Schöpfer, die aber auf zweifache Weise begrenzt ist. Denn erstens ist sie asymmetrisch. Auch wenn die Geschöpfe Gott ähnlich sind, bleibt der Schöpfer den Geschöpfen unähnlich. Und zweitens liegt das, was sie nachzuahmen trachten, über alle Begriffe und Grenzen hinaus; es ist unendlich. Nimmt man an, dass die Rede des Konzils von der „größeren“ Unähnlichkeit Pseudo-Dionysius' Vorstellung eines unendlichen Abstandes aufnimmt – bei Augustinus ist ja von Unähnlichkeit, aber nicht von größerer Unähnlichkeit die Rede – dann ist zu vermuten, dass die Konzilstheologen neben der Trinitätstheologie Augustinus' auch die Metaphysik des Pseudo-Dionysius vor Augen hatten.

Während die trinitätstheologische Bedeutung der Formel besagt, der Schöpfer sei der Schöpfung unähnlich, weil bei ihm eine Dreiheit festzustellen ist, die keine Pluralität bedeutet, was im Bereich der Geschöpfe nicht vorkommt, erhält die Formel mit Pseudo-Dionysius eine metaphysische Bedeutung, die auf das Verhältnis der Ursache zur Wirkung zielt. Da die Welt ein Geschöpf Gottes ist, ist sie ihm ähnlich und ahmt ihn nach, ohne ihn als höchste Ursache je erreichen zu können. Bei Augustinus geht es um den dreifaltigen Gott, bei Pseudo-Dionysius um Gott den Schöpfer im Verhältnis zur Schöpfung. Diese beiden Bedeutungen der Konzilsformel von der größeren Ungleichheit sind nicht identisch, widersprechen sich aber auch nicht. Offenbar haben die Konzilstheologen die Ideen des Pseudo-Dionysius als Ergänzung der Lehre Augustins verstanden.

III. Thomas von Aquin, die Konzilsformel und die Lehre von der Analogie des Seins

Thomas von Aquin hat die Verurteilung Joachims durch das IV. Laterankonzil nicht nur gekannt. Vielmehr hat er im zweiten Teil seiner Schrift „Super Decretales“ den Konzilstext ausgelegt und argumentativ erweitert. Thomas stellt sich wie das Konzil auf die Seite des Lombardus und des Augustinus. Er wirft der Trinitätslehre Joachims vor, arianisch zu sein (wenn auch ungewollt), und damit gegen das nizänische Glaubensbekenntnis zu verstoßen, hält Joachim aber fehlende Bildung in Fragen der Dogmatik zugute. Der bloßen Kollektiveinheit einer Gruppe von

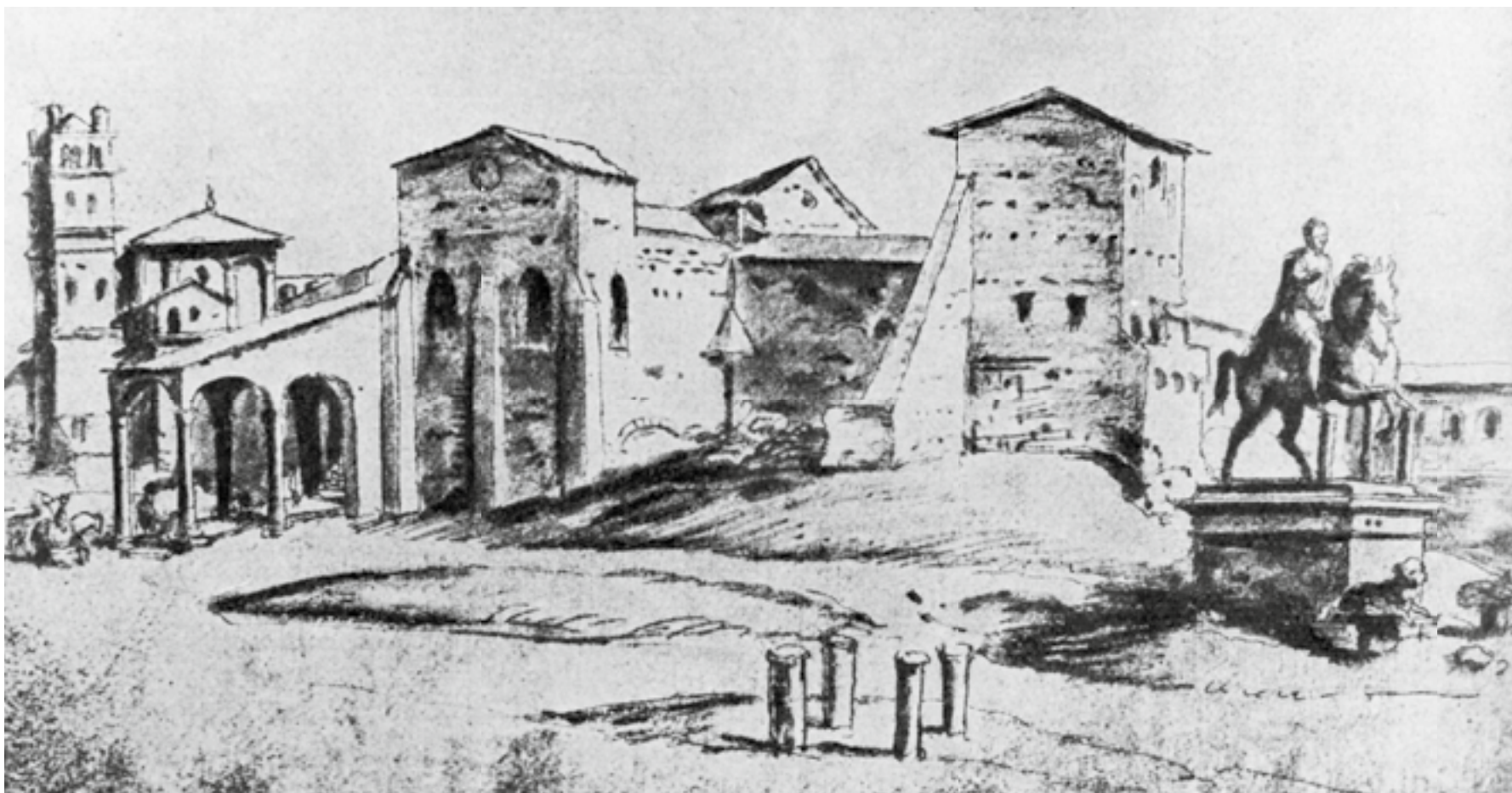


Foto: akg-images

Der Lateran, wie er sich in den 30er Jahren des 16. Jahrhunderts (vor den großen Um- und Ausbauten) dem niederländischen Maler Maarten van

Heemskerck darstellte. Diese Zeichnung dürfte die Gebäude im frühen 13. Jahrhundert, als dort das Konzil stattfand, recht gut wiedergeben. Allerdings war

der Lateranpalast zu Beginn des 14. Jahrhunderts durch einen Brand schwer beschädigt worden und verfiel zunehmend.

Menschen stellt Thomas die wahre und einfache Einheit Gottes gegenüber, wofür er sich auf Augustinus beruft. Signifikant ist eine Aussage des Thomas ganz am Ende von „Super Decretales“. Dort gibt er die Konzilsformel wörtlich wider: „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre“, fügt aber noch hinzu: „und zwar deshalb, weil das Geschöpf einen unendlichen Abstand zu Gott aufweist“. An diesem Zusatz sieht man, dass Thomas von Aquin, obwohl er den trinitätstheologischen Kontext durchaus kennt, die Konzilsformel doch primär im Licht des Pseudo-Dionysius liest. Dessen These vom unendlichen Abstand führt bei Thomas zu seiner berühmten Lehre von der Analogie des Seins.

Folgender Satz des Thomas aus der „Summa contra Gentiles“ bietet einen guten Ausgangspunkt zur Darstellung seiner Analogielehre: „Wir wissen nicht, was Gott ist, wir wissen nur, was er nicht ist, und wie anderes sich zu ihm verhält.“ Der erste Teil der Aussage – wir wissen nicht, was Gott ist – weist klar in die Richtung einer negativen Theologie. Wir können das Wesen Gottes nicht angeben, wir verfügen über keine Definition Gottes. Gott ist der Unsagbare und Undenkbare, der ganz andere. Wir kennen seinen Namen nicht. Der zweite Teil des Satzes – wir wissen nur, was er nicht ist – deutet die Möglichkeit einer indirekten Bestimmung Gottes an, sozusagen einer Umschreibung mithilfe von Negativaussagen: Gott ist nicht ein innerweltliches Seiendes, Gott ist nicht entstanden, er vergeht nicht, er ist nicht veränderlich, nicht zusammengesetzt, nicht verursacht. Der dritte Teil des Satzes schließlich – wir wissen, wie anderes sich zu ihm verhält – enthält die eigentliche

Analogielehre des Thomas. Zugleich trägt er der Konzilsaussage Rechnung, die ja nicht lautet, dass Schöpfer und Geschöpf einander unähnlich sind, sondern dass bei aller Ähnlichkeit eine größere Unähnlichkeit besteht. Während die Negativaussage – wir wissen nicht, was Gott ist – nur die Unähnlichkeit betont, soll die Analogielehre die Ähnlichkeit erklären und zugleich die größere Unähnlichkeit verständlich machen.

Können wir Menschen überhaupt von Gott sprechen? Unsere Sprache ist gemacht, um etwas über die innerweltliche Wirklichkeit zu sagen. Wörter werden verwendet, um endliche Dinge zu bezeichnen, die uns in der Erfahrung begegnen, und um uns über sie zu verständigen. Ist es legitim, mithilfe solcher Wörter Gott zu bezeichnen, der doch den Geschöpfen unähnlich ist und sich in einem unendlichen Abstand zu ihnen befindet? Andererseits steht Gott, trotz seines unendlichen Abstandes zu den Geschöpfen, doch in einer Beziehung zur Welt. Diese Beziehung erklärt Thomas als Analogie des Seins. Aus ihr ergibt sich nach Thomas die Möglichkeit einer analogen Rede von Gott.

Das Konzept analoger Aussagen übernimmt Thomas aus der Begriffslehre des Aristoteles. Begriffe, so lehrt schon Aristoteles, können univok, äquivok oder analog verwendet werden. In den beiden Aussagen: „die Rose ist eine Blume“ und: „die Lilie ist eine Blume“ wird der Begriff „Blume“ beide Male in genau dem gleichen Sinn, also univok, benutzt. Dagegen hat das Wort „Tor“ in den beiden Sätzen „Thomas Müller schießt ein Tor“ und „Uli Hoeneß ist ein Tor“ verschiedene Bedeutungen. Einmal bezeichnet es jenen Holzrahmen, durch den der Fußball fliegen muss, zum anderen einen törichten Menschen, der handelt, ohne die möglichen negativen Folgen zu bedenken. Hier ist der Begriffsgebrauch nicht univok (eindeutig),

sondern äquivok (mehrdeutig). Dazwischen steht der analoge Begriffsgebrauch, zum Beispiel in den Sätzen „Peter ist gesund“ und „Äpfel sind gesund“. Hier ist die Verwendungsweise des Begriffes „gesund“ nicht univok, denn der erste Satz besagt: Peter ist gesund und nicht krank, während der zweite nicht sagen will, dass die Äpfel an keiner Krankheit leiden, sondern dass sie geeignet sind, Peters Gesundheit zu erhalten, weshalb er sie regelmäßig verzehren sollte. Es liegt aber auch keine Äquivokation vor, denn das „Gesundsein“ der Äpfel steht ja in einer gewissen Beziehung zu Peters „Gesundsein“. Nach Aristoteles handelt es sich hier um eine „analoge“ Begriffsverwendung. Es gibt eine Erstbedeutung von „gesund“, nämlich in „Peter ist gesund“, und eine Zweitbedeutung in „Äpfel sind gesund“. Die Zweitbedeutung kommt dadurch zustande, dass die Äpfel auf Peters Gesundheit hin thematisiert werden, nämlich als Mittel zu deren Erhaltung. Diese analoge Begriffsverwendung ist ein Beispiel der Ähnlichkeit von Wortbedeutungen bei gleichzeitiger Unähnlichkeit.

Thomas überträgt nun die zunächst bloß sprachanalytische Lehre von der Analogie auf seine metaphysische Theorie von der Verursachung. Zu den obersten Grundsätzen der Philosophie des Thomas von Aquin gehört die These: „Jede Ursache bewirkt etwas ihr ähnliches.“ Feuer macht heiß, Eis macht kalt, Wasser macht nass; was selbst in Bewegung ist, setzt anderes in Bewegung; Eichbäume bringen Eichbäume hervor und Menschen zeugen Menschen. Dies sind Beispiele für univoke Verursachung, denn die Wirkung ist hier der Ursache gleich.

Um die Idee einer analogen Verursachung anzubahnen, verwendet Thomas gern das Beispiel der Sonne, das allerdings das physikalische Weltbild des

Mittelalters voraussetzt. Die Sonne ist selbst warm und sie verursacht Wärme in den Körpern, die sie bescheint: „Jede Ursache bewirkt etwas ihr ähnliches.“ Allerdings ist die Sonne dem erwärmten Körper auch unähnlich, weil sie die Quelle aller Wärme ist. Nach Thomas' Verständnis besitzt die Sonne Wärme aus sich selbst heraus, und nicht weil sie ihrerseits erwärmt worden wäre. Deshalb ist ihre Wärme unerschöpflich. Die Sonne kühlt niemals ab. Dadurch unterscheidet sich die Sonne auch von allen anderen Wärmequellen. Ein kalter Körper kann ja durch irgendeinen anderen warmen Körper erwärmt werden. Aber dieser warme Körper besitzt die Wärme nicht aus sich heraus, sondern er ist selbst durch etwas anderes erwärmt worden. Die Sonne ist die einzige Wärmequelle, die ihre Wärme nicht empfängt, sondern durch sich selbst warm ist.

Die Sonne, so meint Thomas, ist die Analogursache der Erwärmung eines Körpers. Dagegen sind andere Wärmequellen Univokursachen. Worin unterscheidet sich also die Analogursache von den Univokursachen? Beide bewirken etwas ihnen ähnliches (was warm ist, bewirkt Wärme). Aber die Univokursachen haben die Wärme, die sie weitergeben, ihrerseits empfangen, während die Analogursache sie aus sich selbst besitzt. Beide Ursachenarten sind ihren Wirkungen ähnlich, aber die Analogursache, und nur sie, ist ihren Wirkungen zugleich unähnlich, weil sie das, was sie weitergibt, in anderer Weise besitzt als dasjenige, das empfängt. Außerdem ist sie allgemeine Ursache jeglicher Erwärmung („causa universalis“), während alle anderen Wärmequellen nur Einzelursachen („causa particularis“), die eben einzelne Fälle von Erwärmung bewirken.

Thomas extrapoliert nun das Sonnenbeispiel auf Gott und sein Verhältnis zur Welt hin. Gott, der Schöpfer, ist

nach Thomas die Analogursache der Welt als seiner Schöpfung. Jedes Ding in der Welt hat viele Ursachen, aber nur Gott besitzt das, was er weitergibt, aus sich selbst heraus. Und nur er ist allgemeine Ursache (des Seins), während alle innerweltlichen Dinge lediglich Einzelursachen sind. So ist die Welt Gott ähnlich bei gleichzeitiger Unähnlichkeit. Thomas zitiert an dieser Stelle den bereits bekannten Satz des Pseudo-Dionysius: „Dieselben Dinge sind Gott ähnlich und unähnlich, ähnlich insofern sie den, der nicht vollkommen nachahmbar ist, nachahmen, soweit es ihnen gelingt, unähnlich, insofern das Verursachte weniger hat als seine Ursache.“ So wie der erwärmte Körper die Sonne nachahmt, wenn er warm wird, so ahmen die geschaffenen Dinge Gott nach, wenn sie ins Sein treten. Dieser Nachahmung sind aber Grenzen gesetzt durch jenen prinzipiellen Unterschied, dass Gott alles, was er ist, aus sich selbst heraus ist, während die innerweltlichen Dinge alles, was sie sind, durch anderes sind. Denn Gott ist der Schöpfer und die Welt ist sein Geschöpf. Darin liegt nach Thomas die nicht überwindbare Unähnlichkeit Gottes und der Welt.

Welches sind nun die Ähnlichkeiten zwischen Schöpfer und Geschöpf, von denen das Konzil ja durchaus spricht? In Thomas Interpretation sind dies die transzendenten Eigenschaften des Seienden. Jedes Seiende, egal welcher Art, ist nach Thomas ein Eines, ein Wahres, ein Gutes, und natürlich eben ein Seiendes. Dies gilt sogar für Gott. Aber Gott ist durch sich selbst Eines, und er ist die Einheit selbst, durch die alle geschaffenen Dinge erst ihr Einssein erhalten. Weiterhin ist er durch sich selbst wahr und die Wahrheit selbst, durch die alle geschaffenen Dinge wahr sind, und das Gleiche gilt für das Gutsein und schließlich und vor allem ist Gott das durch sich selbst Seiende und das Sein selbst, durch das alle geschaffenen Dinge ihr Sein erhalten und zu Seienden werden. „Jede Ursache bewirkt etwas ihr ähnliches.“ Deshalb bringt Gott als das Einssein, Wahrsein, Gutsein und Sein selbst solches hervor, das eines, wahres, gutes, seiendes ist. Die Schöpfung verhalten sich zu Gott wie das Nachahmende zum Nachgeahmten. Daraus ergibt sich die Möglichkeit, die grundlegenden Eigenschaften der Dinge (Einheit, Wahrheit, Gutheit, Sein), die wir Menschen nach Thomas zuerst erkennen, in analoger Weise auch von Gott auszusagen: „Dieses Ding ist, und es ist eines, wahres, gutes. Gott ist, und er ist einer, wahr und gut. Doch wenn die Aussagen „dieses Ding ist“ und „Gott ist“ auch die gleiche Form haben, so ist die Bedeutung von „ist“ in diesen Aussagen nicht univok, auch nicht äquivok, sondern analog. Denn das Sein des Dinges ist verursacht, das Sein Gottes hingegen ist die Ursache. Die Dinge empfangen ihr Sein, Gott besitzt es aus sich heraus und teilt es mit.

Allerdings setzt die Einfachheit Gottes auch dem analogen Sprechen über ihn von der Schöpfung her eine Grenze. Wir kennen Gott ja nur von seinen Wirkungen in der Welt her. Diese Wirkungen sind viele, sodass wir Gott, wenn wir von den Wirkungen auf die Ursache zurückschließen, mit vielen Namen nennen müssen. Gott hat aber nicht viele Namen, sondern wegen seiner Einfachheit nur einen einzigen – und diesen einen Namen kennen wir nicht.

IV. Perspektiven der gegenwärtigen Philosophie auf die Konzilsformel

Die Konzilsformel lässt sich am ehesten mit der phänomenologischen Philosophie bei Heidegger und seinen Nachfolgern verbinden, sofern diese am Begriff des Seins arbeitet. Aus ihrer

Perspektive ergibt sich eine Kritik nicht an den trinitätstheologischen Ursprüngen der Rede von Ähnlichkeit und größerer Unähnlichkeit, sondern an der metaphysischen Deutung, die diese Rede in Thomas' Lehre von der Seinsanalogie gefunden hat.

An erster Stelle ist hier Martin Heidegger zu nennen. Er hat die abendländische Metaphysik, wie sie sich von Platon bis hin zu Nietzsche entwickelte, und wie sie auch im Hintergrund der Analogielehre steht, einer einschneidenden Revision unterzogen. Die Metaphysik, so diagnostiziert Heidegger, ist das „Verhängnis des Abendlandes“, sie ist die „Verwüstung der Erde“. Wenn Nietzsche sagt: „Gott ist tot“, dann ergänzt Heidegger: und getötet hat ihn die Metaphysik. Die Metaphysik ist Heidegger zufolge der Tod Gottes. Deswegen fordert er die Theologen auf, neu zu bedenken, was der Apostel Paulus im ersten Korintherbrief schreibt: „Hat nicht zur Torheit werden lassen der Gott die Weisheit der Welt? (1 Kor 1,20). Die Weisheit der Welt aber ist das, was [...] die Griechen suchen. [...] Ob die christliche Theologie sich noch einmal entschließt, mit dem Wort des Apostels und ihm gemäß mit der Philosophie als einer Torheit Ernst zu machen?“ Mit der Philosophie, die die Theologen als Torheit erkennen sollen, meint Heidegger die abendländische Metaphysik, die Gott getötet habe. Ihm zufolge muss sich die Theologie um der Erfahrung des Christlichen willen von dieser Metaphysik lösen.

Mit „Erfahrung des Christlichen“ meint Heidegger die Geschichtlichkeit der Offenbarung. Gott zeigt sich in der Geburt Jesu von Nazareth, mit der das Licht in die Welt kommt, und er entzieht sich in der Todesstunde des Karfreitags, in der die Dunkelheit hereinbricht. Seitdem lebt die Welt in Erwartung der Wiederkehr Gottes. In der christlichen Erfahrung der Geschichtlichkeit Gottes sieht Heidegger einen religiösen Reflex der Geschichtlichkeit des Seins, wie er sie als Philosoph denkt. Der Fehler der Metaphysik liege darin, das Sein als ewiges, unveränderliches Licht gedeutet zu haben. Das Seiende, also die Dinge der Welt, ist der Metaphysik zufolge verstehbar, es ist „hell“, weil es vom Licht Gottes, der das Sein ist, beschienen wird. Gott ist ebenfalls hell, so hell, dass er dem Seienden von seinem Licht mitteilen und es beleuchten kann. Zwar hebt Thomas mit Nachdruck hervor, dass Gott für uns unbegreiflich ist – gerade deshalb können wir ja nur in analoger Weise über ihn sprechen, aber die Unbegreiflichkeit gründet nicht darin, dass Gott dunkel wäre, sondern darin, dass er für uns zu hell ist. Um Gott erkennen zu können, müssten wir direkt in die Sonne sehen können, doch dafür sind unsere Augen nach Thomas zu schwach. So ist Gott (das Sein) zwar heller als die seienden Dinge der Welt, aber grundsätzlich ist er hell, wie sie es auch sind.

Heidegger kritisiert die Metaphysik weil sie unreflektiert behauptet, das Sein Gottes wie auch des Seienden sei übereinstimmend als Helligkeit, Gelichtheit, Sichtbarkeit beziehungsweise Verstehbarkeit zu deuten. In dieser Hinsicht habe sie Gott den weltlichen Dingen gleich gemacht. Dies ist der Kern von Heideggers These, die Metaphysik sei Onto-Theologie. Trotz aller Beteuerungen der größeren Unähnlichkeit und Transzendenz Gottes gegenüber der Welt habe die Metaphysik den „theos“ letztlich doch in eine Reihe gestellt mit den „onta“, den seienden Dingen. Durch die Missachtung der grundsätzlichen Differenz zwischen Sein und Seiendem – Heidegger nennt sie die „ontologische Differenz“ – habe die Metaphysik Gott zu einem Seienden neben anderen

Seienden degradiert und ihn in diesem Sinn „getötet“.

Dagegen fordert Heidegger, das Sein geschichtlich zu verstehen, nämlich als eine dynamische Instanz, die sich den Menschen entweder lichtend beziehungsweise offenbarend zuschickt oder sich verbergend-verdunkelnd entzieht. In Heideggers Sicht lebt die europäische Kultur seit Platon in einer Epoche des Seinsentzugs und die onto-theologische Seinslehre der Metaphysik ist gerade ein Symptom dieses Entzugs. Das Sein ist Heidegger zufolge nicht als Hellsein zu deuten, sondern als das Geschehen des Lichtens, des Hellmachens (beziehungsweise des Verdunkelns) des Seienden. So verstanden steht das Sein nicht mehr auf einer Ebene mit dem Seienden, sondern ist grundsätzlich von ihm zu unterscheiden. Heidegger schreibt: „Die Wahrheit des Seins als die Lichtung selber bleibt der Metaphysik verborgen.“

Heideggers These hat in der Theologie viel Anklang gefunden und die Rede von der „Theologie ohne Metaphysik“ oder von „Gott ohne Sein“ ist heute weit verbreitet. Seine Metaphysikkritik lässt sich durchaus so verstehen, dass Thomas' Konzept der „analogia entis“ wegen seines fragwürdigen Seinsbegriffs die vom Konzil geforderte größere Unähnlichkeit von Schöpfer und Geschöpf nicht einlöst. Der Vorwurf des Tötens Gottes durch die Onto-Theologie lässt sich ja so verstehen, dass der wahre Gottesgedanke verfehlt wird, weil die Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf zu stark gemacht wird. Andererseits muss man aber fragen, ob Heidegger nicht überkorrigiert und in die entgegengesetzte Richtung über die Konzilsformel hinauschießt. Denn es ist nicht leicht zu sehen, wie er noch eine Ähnlichkeit zwischen Sein und Seiendem zugestehen könnte, ohne dass diese sofort dem Verdikt der onto-theologischen Vereinnahmung Gottes durch das zugreifende Denken des Menschen verfehle.

Emmanuel Levinas gehört innerhalb der phänomenologischen Bewegung zu den schärfsten Kritikern Heideggers. Seines Erachtens hat Heidegger in der Lehre vom Seinsgeschick die Transzendenz immer noch nicht entschieden genug gedacht. Das Sein stelle nämlich auch hier noch einen Horizont dar, innerhalb dessen alles erscheint: das Ich, die Anderen und die Götter. Dadurch trage Heidegger der Andersheit des Anderen nicht genug Rechnung. Gott werde in die Totalität des Seins hinabgezogen, das Andere werde auf das Selbe reduziert. Diesem Verdikt verfällt bei Levinas übrigens auch die Analogielehre des Thomas von Aquin. Nach Levinas muss Transzendenz radikal verstanden werden als Exteriorität. Levinas meint damit eine vollständige Asymmetrie, von der er sagt, sie sei ein metaphysisches Paradox.

In Levinas' Ethik – und er versteht Ethik als „erste Philosophie“ – führt die Zuspitzung der Transzendenz meines Erachtens zu katastrophalen Konsequenzen. Die radikale Asymmetrie zwischen Gott und der Welt zeigt sich moralisch in der Unbedingtheit der Forderung, die der Andere an mich richtet. Das metaphysische Paradox schlägt sich nieder im Gedanken der Stellvertretung und der Sühneleistung. Nach Levinas verpflichtet mich der Andere, Sühne zu leisten, aber nicht für meine eigenen bösen Taten, sondern stellvertretend für ihn, das heißt für die Gewalt, die er mir antut. Die Idee einer Reziprozität zwischen dem Ich und dem Anderen – wir sind beide Menschen und haben daher die gleiche Würde, die gleichen Rechte und die gleichen Ansprüche aneinander – weist Levinas entschieden zurück. Zwischen dem Antlitz des Anderen, der

aus der Höhe herab befiehlt, und dem ich, das sich diesem Befehl in reiner Passivität aussetzen habe, gibt es keine Ähnlichkeit, sondern nur Unähnlichkeit. Levinas löst die Konzilsformel einseitig auf in die Unähnlichkeit, durchaus in der Nachfolge Heideggers. Bei Levinas führt die Verabsolutierung der Unähnlichkeit zu einer paradoxen Metaphysik und zu einer Ethik, in der das Opfer für den Täter stellvertretende Sühne leisten muss.

Auch Jean-Luc Marion übernimmt Heideggers These, die Metaphysik verfehle die ontologische Differenz, sie sei Onto-Theologie und töte Gott. Nach Marion verwandelt die Metaphysik Gott in ein begriffliches Idol. So fordert auch er, Gott müsse außerhalb der Metaphysik gedacht werden. Doch ähnlich wie Levinas wendet Marion gegen Heidegger ein, dessen Metaphysikkritik gehe nicht weit genug. Sie trage nämlich noch Reste metaphysischen Denkens an sich und spanne Gott in einen Seinsbegriff ein, der „idolatratisch“ bleibe, weil er die Transzendenz und Andersartigkeit Gottes, das heißt seine Unähnlichkeit verkenne. Daher fordert Marion schon mit dem Titel seines Buches „Gott ohne Sein“, Gott nicht nur ohne das metaphysische Sein Platons und des Thomas von Aquin zu denken, sondern auch ohne das Sein Heideggers. Das Wort „sein“ ist Marion zufolge für die Theologie unangemessen. Zugleich übernimmt Marion aber Heideggers These, dass alle Wissenschaft den Begriff des Seins voraussetze. Denn worüber sollte die Wissenschaft denn sonst sprechen, wenn nicht über Seiendes und über das Sein als dessen Horizont. Das Denken reicht so weit wie das Sein. Daher gilt nach Marion: Indem wir Gott vom Sein befreien, verabschieden wir ihn auch aus dem Bereich des Denkens. Über Gott dürfen wir keine Aussagen machen, von ihm müssen wir schweigen.

Marion zufolge ist Gott nicht das Sein, wie Thomas meinte, sondern die Liebe und die Gabe, der man sich öffnen muss. Der Seinsbegriff des Thomas, als analoger Begriff, sollte gerade die Konzilsformel von der Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf bei größerer Unähnlichkeit absichern. Ausgehend von den Geschöpfen können wir Thomas zufolge wahre Aussagen über das Wesen Gottes treffen, wenn diese auch immer zurückbleiben hinter der Wirklichkeit Gottes. Nach Marion ist dies gerade nicht möglich, denn die Gabe, die Gott ist, und als die er sich uns gibt, ist für uns gänzlich unerwartbar und unausdenkbar. Hätten wir eine Vorstellung davon, was diese Gabe sein könnte, würden wir Gott bereits wieder in den Horizont des Denkens und des Seins hineinziehen und ihn idolisieren.

Man sieht, dass Marion, ebenso wie Levinas, die Konzilsformel im Grunde preisgibt. Heideggers Impuls aufnehmend bemühen sich beide, die Unähnlichkeit Gottes in aller Schärfe herauszuarbeiten, weil sie glauben, dass nicht nur der metaphysische Seinsbegriff, sondern selbst noch der anti-metaphysische Heideggers zu einer Vereinnahmung Gottes durch das als transzendentale verstandene, denkende Subjekt führe. Durch die Verschärfung des Transzendenzgedankens geht aber die vom Konzil ebenfalls behauptete Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf völlig verloren. Dies führt zu problematischen Thesen, bei Levinas in der Ethik, bei Marion im Verständnis der Theologie. Damit entsteht Anlass zu der Frage, ob das IV. Laterankonzil nicht auch für die Philosophie der Gegenwart Denkankstöße bereithält, insofern es eben nicht nur die größere Unähnlichkeit von Gott und Welt behauptet, sondern auch ihre Ähnlichkeit. □

Reihe „Buddhismus und Christentum – Grundpositionen im Diskurs“

Geschlechterrollen

Bereits zum siebten Mal hieß es am Abend des 6. Oktober 2015 in der Katholischen Akademie Bayern: Buddhismus und Christentum – Grundpositionen im Diskurs. Diesmal ging es um die Frage, welches geschlechtsspezifische Rollenverständnis die beiden Religionen haben. Sylvia Wetzel referierte zu Geschlechterrollen im Buddhismus, Prof. Dr. Lucia

Scherzberg von der Universität des Saarlandes in Saarbrücken trug die christliche Sicht auf beide Geschlechter vor. Auch diesmal moderierte die Veranstaltung wieder Prof. Dr. Dr. Katharina Ceming von der Universität Augsburg. Im Folgenden finden Sie die Vorträge der beiden Referentinnen zum Nachlesen.

Die Rolle der Geschlechter im Buddhismus

Sylvia Wetzel

Ich möchte meinen Vortrag mit drei Thesen, einer guten Nachricht und einer Frage beginnen. Erstens: Religionen sind so unreflektiert, naiv und männerlastig oder so reflektiert und frauenfreundlich und offen für soziale und kulturelle Veränderungen und Zeitgeist wie das Gros der Frauen und Männer, die ihr folgen und sie organisieren. Zweitens: Menschen sind konservativ und verändern sich nur langsam. Drittens: Institutionen sind noch konservativer als Menschen und verändern sich noch langsamer.

Die gute Nachricht für alle, die unter bestimmten Vorstellungen und Bedingungen leiden: Es gibt Umbruchzeiten und Zeitfenster, wo vieles möglich ist und sich manches verändert. Allerdings kann man anderen neue Perspektiven nicht aufzwingen, sondern sie nur dazu inspirieren. Meine zentrale Frage zum Thema Geschlechterrollen: Welches Menschenmodell steht hinter allgemeinen und spezifischen Aussagen und Rollen, Übungen, Lehren und Ritualen?

I. Das allgemeine Modell ist der Mann

Eine erste Antwort auf diese Frage lautet: Das allgemeine Modell in Gesellschaft und Religion ist heute noch – meist der Mann. Der Mensch „an sich“ ist männlich. Wenn ich das dtv-Lexikon von 1995 (!) unter dem Stichwort Mensch aufschlage, finde ich zum Beispiel das anatomische Bild eines Mannes. Und unter dem Stichwort Frau werden die Unterschiede und Abweichungen zum männlichen „Standard“-Körper genannt. Das allgemeine Modell ist der Mann. In vielen Sprachen gibt es nur ein Wort für Mensch und Mann, so etwa im Englischen und Französischen, engl. man, frz. l'homme, und selbst das deutsche Wort Mensch ist abgeleitet vom Adjektiv „männlich“, also „männlich“.

Das ist nicht nur eine kleine philologische Bemerkung, sondern das hat sehr



Sylvia Wetzel, Autorin, Berlin

große soziale und politische Folgen. So dauerte es in der Französischen Revolution einige Jahre, bis es auch den Männern auffiel, allerdings erst auf den nachdrücklichen Hinweis einer Frau, Olympe de Gouges, dass die Menschenrechte, les droits de l'homme, nur die Rechte der besitzenden Männer formulierten und Frauen implizit und explizit genauso ausschlossen wie besitzlose Männer.

Sprache ist immer Ausdruck eines bestimmten Bewusstseins, und sie steht daher auch im Dienst der Ansichten über die Rolle von Männern und Frauen. Im Deutschen lautet der grammatisch korrekte Plural einer Versammlung von 99 Lehrerinnen und einem Lehrer immer noch „Lehrer“. Die Journalistin Luise F. Pusch schlug in den 1970ern vor, zum Ausgleich dafür, einige Jahre

primär den weiblichen Plural zu verwenden. Ein Echo dieser Forderung ist das große I, mit dem in manchen Texten darauf hingewiesen wird, dass eine bestimmte Gruppe Männer und Frauen umfasst. Es dauerte bis in die 1980er, bis sich der deutsche „Lehrerkalender“ in den „Kalender für Lehrerinnen und Lehrer“ verwandelte.

Frauen kommen natürlich auch in Zeitungen und Büchern vor, aber immer noch eher als „das Andere“ des Mannes, als seine „bessere Hälfte“, als Gehilfin beziehungsweise heute als seine Assistentin.

Bei jeder allgemeinen Aussage über Menschen, die mir auffällt, ob in religiösen oder weltlichen Beiträgen in Film, Funk und Fernsehen, in Zeitungen, Zeitschriften oder Büchern, frage ich: „Welches Menschenmodell steht dahinter?“ Bezogen auf die „Geschlechterrollen in Christentum und Buddhismus“ stelle ich dieselbe Frage an buddhistische Texte, wenn sie allgemeine Aussagen über Menschen formulieren, und ganz besonders an Übungen, die uns dabei unterstützen wollen, unsere Ansichten über uns und die Welt und unsere emotionalen Muster und Verhaltensweisen zu hinterfragen.

Bevor ich unterschiedliche Perspektiven des Buddhismus auf die Rolle von Frauen und Männern zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Ländern beschreibe, möchte ich meinen Weg zum Buddhismus und meine Haltung dazu kurz skizzieren. Denn ich gehöre zur „golden generation“, die in den späten 1960er, 1970er und frühen 1980er erwachsen wurde, als ein Zeitfenster für Veränderungen in vielen Bereichen des Lebens sperrangelweit offen stand.

II. Eine Feministin in Indien und Nepal

Als ich dem Buddhismus im Sommer 1977 im nordindischen Dharamsala – dem Sitz der tibetischen Exilregierung, in dem sich auch das Kloster des Dalai Lama befindet – begegnete, war ich 28 Jahre alt. Ich hatte drei Ideologien hinter mir: Katholizismus, linke Studentenbewegung ab 1968 und Frauenbewegung ab 1972. Meine ziemlich glückliche katholische Kindheit im liberalen Südbaden endete nach einigen Kämpfen in der Pubertät, da Religionslehrer und diverse Beichtväter mit meinen vielen Fragen wenig anfangen konnten. Ich konnte als aufgeklärtes Mädchen mit 13, 14 Jahren weder daran glauben, dass Maria als Jungfrau schwanger werden konnte, noch dass die katholische Kirche den einzigen Weg zum Heil weisen könne. Schließlich war meine Familie bis zu den Urgroßeltern „gemischt“, und auch in unserem kleinen Schwarzwaldstädtchen lebten Katholische und Evangelische friedlich zusammen. Jeder neue Priester oder Pfarrer, Vikar oder Kaplan musste außerdem akzeptieren, dass die alemannische „Fasent“ (Fastnacht, Karneval) die wichtigste Jahreszeit und das höchste Fest des Jahres in unserer Gegend waren. Die einzige konsistente Antwort auf meine Fragen an die Vertreter der Kirche lautete damals: „Wenn du einen Stein aus dem Gebäude der christlichen Lehren herausbrichst, bricht das ganze Gebäude zusammen“. Und genau so geschah es auch.

Nach dem Abitur begann ich im Herbst 1968 (!) mit dem Studium in Heidelberg und ich habe nach meiner Erinnerung kein einziges Semester ohne studentische Streiks und selbstorganisierte Seminare erlebt. Ich fand es gut, dass sich meine Generation nicht nur für kritische Reflexion von Lehrinhalten, sondern auch für die Unterdrückten und Benachteiligten einsetzten. Ich arbeitete ein paar Semester in der evangelischen

Studentengemeinde mit, die zur Hausaufgabenbetreuung bei Kindern von Obdachlosen und randständigen Familien einlud. Mit der Zeit ging mir allerdings die Arroganz und Besserwisseri der linken Männer auf den Geist, die die Frauenfrage als Nebenwiderspruch abqualifizierten, und ich begann mich mit Gestalttherapie und Wilhelm Reich zu beschäftigen, in der Hoffnung auf umfassendere und weniger patriarchale Befreiungsmöglichkeiten aus kulturellen und sozialen Zwängen.

Nach meinem Wechsel an die Freie Universität in Berlin zum Sommersemester 1972 hatte ich das Glück, der neuen Frauenbewegung zu begegnen. 1970/71 hatte sich die letzte Rote Zelle der FU Berlin aufgelöst, die Rote Zelle Slawistik (RotZSlaw), und ich war im Sommersemester 1972 dabei, als sich die dritte Kraft neben DDR-orientierten ADSen und China-orientierten Maoisten konstituierte. Wir nannten uns Studentenkollektiv, und in dieser Gruppe der „strickenden Männer und starken Frauen“, wie wir von den „wahren“ Linken manchmal abschätzig genannt wurden, war die Mehrzahl an einer kritischen Reflexion der Frauen- und Männerrolle interessiert.

1975 schloss ich mein Studium für das Lehramt an Gymnasien in den Fächern Politik und Russisch ab, bekam aber keine Referendarstelle in Berlin. Statt an einem Gymnasium zu unterrichten gab ich Deutschkurse für Ausiedler aus dem „Ostblock“, die nach dem Abschluss der Ostverträge nach Berlin strömten: Das waren vor allem Deutschpolen aus Oberschlesien, russische Juden und Siebenbürger Sachsen aus Rumänien. Die Mischung aus Sprachunterricht und Hilfe bei der Integration dieser Menschen in unser wildes Westberlin forderte mich sehr heraus und machte viel Spaß.

Ich bin dem Schicksal immer noch dankbar, dass ich damals keine Referendarstelle bekommen habe, und damit frei war, im Sommer 1977 nach Indien zu reisen. Der zentrale Grund dafür war eine leise Unzufriedenheit mit meinem materiell und menschlich gelungenen Leben, mit einer interessanten Arbeit, preiswerter Altbauwohnung, guten Freundinnen und Freunden. Etwas fehlte in meinem Leben. Etwas, das ich erst nach meiner Begegnung mit dem Buddhismus in Dharamsala als die spirituelle, religiöse oder transzendente Dimension erkannte. Zum Glück lernte ich den Buddhismus in Indien und Nepal zu einer Zeit kennen, als sich zumindest einige tibetische Lamas in einem Umbruch befanden und nach neuen Wegen suchten, ihre alte und bewährte Religion neu zu formulieren. Ich begann mich mit Buddhismus zu befassen, als ein Zeitfenster weit geöffnet war. In mir, im Westen und in Indien.

III. Indien und Nepal

Da ich bereits drei Ideologien kennengelernt und sie als zu eng hinter mir gelassen hatte, war ich nicht auf der Suche nach einer neuen Ideologie, um sie gläubig zu übernehmen. Meine tibetischen Lamas waren offen für alle, die etwas über Buddhismus lernen wollten, auch für kritisches Hinterfragen und es gab keine Barrieren für Frauen, nicht im Lehren und Lernen und nicht für die Übernahmen von Aufgaben. Da ich nicht Nonne werden wollte, war die Frage nach der vollen Ordination für Frauen damals kein Thema für mich. Im Umfeld meines Lehrers Lama Thubten Yeshe (1935-1984) begegnete ich vielen starken Frauen, auch aus der westlichen Frauenbewegung, aus Deutschland, Australien und Neuseeland. Er hatte 1969 zusammen mit Thubten Zopa Rinpoche (geb.1946) und mit westlichen

Schülerinnen und Schülern, darunter auch ein Schauspieler der Berliner Schaubühne, den ich 1980 in Berlin zufällig (!) kennenlernte, das Kloster Kopan in der Nähe von Kathmandu gegründet. Es gab damals ein Zeitfenster für Frauen im Buddhismus, in Asien und im Westen, und ich war „Gott sei dank“ mittendrin dabei.

Die Leitung seines ersten Zentrums im Westen, Chenrezig Institute in Australien, übergab Lama Yeshe 1974 einer kanadischen Nonne, Ann McNeil (1933-2015), die später auch meine Lehrerin wurde. Anfang 1979 bat mich eine französische Nonne bei Lama Yeshe allererstes Maha-Anuttara-Tantra-Kurs im Kloster Kopan zu meiner Lieblings-Buddha-Gestalt, der Grünen Tara, den Kurs zu begleiten und die Meditationen und Austauschgruppen anzuleiten. Das gab mir Gelegenheit zu vielen spannenden Gesprächen mit Lama Yeshe auch über die Rolle und Bedeutung von Frauen und weiblicher Buddhas auf dem Weg.

Einem Jahr später, im Herbst 1980, ernannte er mich bei seinem zweiten Deutschland-Besuch – er war 1978 in der Schweiz gewesen und 1979 in der Nähe von München – zur Direktorin seines ersten deutschen Zentrums im niederbayerischen Jägerndorf. 1984 wurde ich im zarten Alter von knapp 35 Jahren zur Vizepräsidentin des buddhistischen Dachverbandes Deutsche Buddhistische Union (DBU e.V.) gewählt. Im März 1993 durfte ich, von meinen

Menschen sind konservativ und verändern sich nur langsam.

männlichen Kollegen als explizit feministisch-buddhistische Lehrerin eingeladen, an der ersten Internationalen Konferenz westlicher Buddhistischer Lehrerinnen und Lehrer mit dem Dalai Lama in Dharamsala teilnehmen. Dort leitete ich für den Dalai Lama und meine westlichen Kolleginnen und Kollegen eine Meditation an: „Stellen Sie sich vor, Sie sind ein Mann ... und zwar in einer von Frauen dominierten buddhistischen Welt“. Er staunte und meinte, so habe er das noch nie gesehen. Einige meiner männlichen Kollegen sagten mir hinterher, jetzt verstünden sie zum ersten Mal die vielen Fragen der Frauen nach der Bedeutung der Geschlechter in Religion und Gesellschaft.

IV. Ansichten und Meinungen

Ich wiederhole noch einmal meine Thesen vom Anfang: Erstens: Religionen sind so unreflektiert, naiv und männerlastig oder so reflektiert und frauenfreundlich und offen für soziale und kulturelle Veränderungen und Zeitgeist wie das Gros der Frauen und Männer, die ihr folgen und sie organisieren. Zweitens: Menschen sind konservativ und verändern sich nur langsam. Drittens: Institutionen sind noch konservativer als Menschen und verändern sich noch langsamer. Und die gute Nachricht: Es gibt Umbruchzeiten und Zeitfenster, wo vieles möglich ist. Dazu vier Beispiele aus der Geschichte des Buddhismus in Indien, China und Tibet.

Die erste Frauendemonstration der Geschichte. Der frühe Buddhismus war in den ersten Jahren eine anziehende und anregende Religion vor allem für Männer. Männer aus allen Kasten ließen sich ordinieren, und die Frauen blieben wie immer zu Hause und hüteten Haus und Herd, durchaus geschätzt als Laienanhängerinnen und großzügige Sponsorinnen für die neuen Bettelmönche. Und

in diese Zeit fällt die erste schriftlich dokumentierte Frauendemonstration der mir bekannten Geschichte, zu Lebzeiten des Buddha, im fünften vorchristlichen Jahrhundert, in Indien (!). Das betonte – mit einem freundlichen Blick zu mir – der Nachfolger von Lama Anagarika Govinda, Advayavajra (Dr. Karl-Heinz Gottman) 1995 auf einer DBU-Tagung in München. Die Mutter des späteren Buddha, Königin Maya (wörtlich Schein), war bei seiner Geburt gestorben, nach Ansicht einiger östlicher und westlicher Buddhismus-Kenner vermutlich aus dem Grund, dass ein Schoß, der einen geistlichen Weltenlehrer dieses Formats geboren hat, nicht von weiterem Geschlechtsverkehr befleckt werden darf. Eine interessante These, die mehr über die Einstellungen dieser Männer besagt als über die Umstände der Geburt des Buddha.

Die Schwester seiner Mutter zog Siddhartha Gautama, den späteren Buddha, auf, und diese Stiefmutter, Mahaprajapati, bat den Buddha um die Erlaubnis zur Ordination als Frau. Da er das ablehnte, wohl aus Rücksicht auf die konservative Einstellung seiner Mönche und ihrer Zeitgenossen, fasste Mahaprajapati einen Entschluss mit großen Folgen für uns alle heute noch. Sie führte eine Gruppe von 500 Frauen an, die ebenfalls ordiniert werden wollten und sich alle in Roben gekleidet hatten, und wanderte mit ihnen zu Fuß zu dem Ort, an dem sich der Buddha damals aufhielt. Dreimal bat sie ihn im Namen all dieser Frauen um die Erlaubnis zur Ordination. Nach altem indischem Brauch muss ein Lehrer, der dreimal ernsthaft um ein sinnvolles und ethisch verantwortbares Anliegen gebeten wird, dem zustimmen, und so geschah es. Der Buddha gab ihnen, nach einigem Zögern, diese Erlaubnis, bestärkt durch die Fürsprache seines Cousins und Dieners Ananda für die Frauen.

Es lohnt sich also für Frauen, wenn sie etwas wirklich wollen, dieses Ziel auch nachdrücklich und geduldig, kreativ, höflich und mit heiliger Sturheit zu verfolgen. Das ist zwar noch keine Garantie für Erfolg, aber wenn der rechte Zeitpunkt gekommen ist und die notwendigen Bedingungen da sind, kann auch das scheinbar Unmögliche Wirklichkeit werden. Man kann es zumindest immer wieder versuchen. Das ist meine erste Lehre aus der Geschichte des Buddhismus: Gemeinsam können wir etwas verändern, wenn wir klug und höflich, mitfühlend und mit heiliger Sturheit unsere Anliegen vertreten.

Mahayana eins: Naives Mitgefühl und kluge Frauen. Im chinesischen und japanischen Mahayana wird Amitabha Buddha, der Buddha des Westlichen Paradieses verehrt. Er verspricht in einem langen Wunschgebet mit vielen Versen, allen, die ihn mit seinem Mantra anrufen, eine Wiedergeburt in seinem Reinen Land. Ein Vers widmet sich dem Schicksal der Frauen und besagt, dass sein Reines Land so rein ist, dass es dort keine Frauen geben wird. Da Frauen auf Erden schwer benachteiligt sind, können sie allerdings für eine männliche Wiedergeburt beten, und dann, ohne soziale und zusätzliche spirituelle Probleme, die mit einer weiblichen Existenz verbunden sind, Erleuchtung erlangen.

Hinter diesem guten Wunsch des Buddha Amitabha steht keineswegs Frauenverachtung, sondern tiefes Mitgefühl für das schwere Los der Frauen, in einer Region und einer Zeit, in der man sich soziale Veränderungen, die das Los der Frauen verbessern könnten, nicht vorstellen konnte. In Südchina, wo es auch heute noch (!) Reste mütterrechtlicher Sozialstrukturen gibt, rezitierten chinesische Nonnen diesen Vers

einfach nicht mehr. Sie machten keinen Aufstand, sondern hörten auf, etwas für sie Unsinniges zu rezitieren. Ich interpretiere das als große Klugheit. Sie erkannten die Zeitbedingtheit dieses Verses und wussten daher, dass ihr Geschlecht kein Hindernis für vollständiges Erwachen ist. Sie zeigten mit ihrer klugen Haltung auch großes Mitgefühl für Männer und Frauen in anderen Regionen Chinas, die Erbrecht und öffentlichen Status für Frauen leider noch nicht oder nicht mehr kannten.

Das ist meine zweite Lehre aus der Geschichte des Buddhismus: Wir müssen unsinnige Aussagen nicht ernst nehmen, ihnen nicht glauben. Alle Aussagen sagen mehr über die aus, die sie machen oder gemacht haben, als über die Menschen und Umstände, über die sie sprechen.

Mahayana zwei: Männer lernen von Frauen. Im dritten Jahrhundert n. Chr. erscheint in Südindien ein Sutra über die Möglichkeit zu erwachen, über Buddha-Natur, verfasst von Königin Srimala. Ihr Mann folgte der Religion der Verden, denn seine Untertanen waren Hindus. Königin Srimala hatte viel Freiraum, wandte sich dem Buddhismus zu, studierte, übte und lehrte ihn und förderte die buddhistischen Mönche. Da nur Mönche damals Sutren schreiben konnten, geht die Buddhismus-Kennerin, Autorin und Lehrerin Shenpen Hookham davon aus, dass die Mönche die Lehren der Königin Srimala so sehr schätzten, dass sie das Sutra in ihrem Namen schrieben.

Sehr viel bekannter als das Sutra der Königin Srimala ist in der indischen und tibetischen Tradition allerdings der Kommentar zu diesem Sutra von Maitreya, das Uttarantrashastra, das Sutra des Höchsten Tantra. Immerhin konnte eine beliebte und geachtete Königin im dritten nachchristlichen Jahrhundert in Südindien Buddhismus lehren und ihre Lehren wurden von Mönchen weiter verbreitet. Zum Glück wurden diese wunderbaren Lehren überliefert. Das wird möglich, wenn Frauen sich intensiv mit dem beschäftigen, was ihnen am Herzen liegt, es lehren und Frauen und Männer damit so inspirieren, dass einige dieser klugen und lernbereiten Männer ihre Lehren wider aller sozialen Bräuche weitergeben. Frauen brauchen Mut, wenn sie neue Wege gehen, und sie brauchen auch Unterstützung. Diese Unterstützung bekommen sie eher, wenn sie freundlich, höflich und mit heiliger Sturheit ihren Weg gehen.

Das ist meine dritte Lehre aus der Geschichte des Buddhismus: Wenn sich Frauen mit etwas befassen, was ihnen am Herzen liegt und was auch für andere gut ist, werden sie Unterstützung finden, auch in schwierigen Zeiten und auch bei Männern ihrer Zeit.

Die Grüne Tara und die Bedingtheit der Geschlechterrollen. Nach indischer und tibetischer Überlieferung lebte zur Zeit des Buddha Trommelklang eine indische Prinzessin mit dem Namen Mondengleiche Weisheit, auf Sanskrit Jnana Chandra, tibetisch Yeshe Dawa. Sie förderte die buddhistischen Mönche mit unermesslich vielen Gaben und sammelt damit unendlich viele Verdienste an, die sie schließlich befähigten, ihre nächste Wiedergeburt frei zu wählen. Sie unterlag daher nicht mehr den Zwängen ihres Karma, das uns nach indischer Auffassung alle in eine bestimmte Familie und Kultur schleudert, die zu unseren eingefahrenen Gewohnheiten passen. Damals wie heute machte diese frohe Botschaft schnell die Runde und eine Abordnung dankbarer Mönche kam zu ihrem Palast und beglückwünschte sie zu ihrer spirituellen Macht – und sie

rieten ihr, sich für ein künftiges Leben als Mann zu entscheiden. Das lag in der Logik ihrer Lebenserfahrung, denn Frauen hatten es eindeutig schwerer in der Gesellschaft und die Mönche trauten Frauen nicht zu, Erleuchtung zu erlangen. Seit tausend Jahren wird in der

Wir müssen unsinnige Aussagen nicht ernst nehmen, ihnen nicht glauben.

tibetischen Tradition ihre überraschende Antwort überliefert, und als ich Taras Legende im Sommer 1977 in Dharamsala zum ersten Mal hörte, öffnete sich mein Herz für den Buddhismus.

Prinzessin Mondengleiche Weisheit lehnte die Empfehlung der Mönche höflich und freundlich ab, mit dem Hinweis auf die Leerheit aller Phänomene von allem, was wir darüber denken. Sie wies darauf hin, dass auch die Geschlechterrollen und ihre Bewertung bedingt durch Umstände und Zeit entstehen und legte das Gelübde ab, von nun an immer als Frau zu inkarnieren und als Frau zu erwachen. Als Vorbild und Inspiration für Frauen – und für Männer. Um ihnen zu zeigen: Auch Frauen können erwachen. Und das tat sie der Legende nach auch. Sie wurde dann Tara genannt, die Befreite und die Befreierin, von Sanskrit tri, ursprünglich schwimmen, hinüberschwimmen, daher metaphorisch „Befreiung erlangen“ und „befreien“, denn wer befreit ist, kann auch andere zur Befreiung inspirieren. Ich übersetze ihren Namen auch gerne mit „Freie Frau“.

Was auch immer der historische Gehalt dieser Legende ist, sie ist ein Hinweis darauf, dass es wohl schon vor über tausend Jahren in Indien Frauen gab, die die teilweise noch heute herrschenden Lehren von der Unfähigkeit der Frauen zu erwachen, in Frage stellten. Noch immer inspiriert die Legende der Grünen Tara viele Frauen. Auch im Westen.

Das ist meine vierte Lehre aus der Geschichte des Buddhismus: Wenn wir selbst den Weg gehen und Einsichten gewinnen, haben wir auch das Selbstbewusstsein, enge Sichtweisen zu hinterfragen und die Klugheit, sie zu dekonstruieren, vielleicht sogar ihre Anhänger zu einer neuen und offeneren Perspektive zu ermutigen.

V. Sechs Beziehungen und eine Einsicht

Auch heute leben wir in einer Umbruchzeit, in der vieles möglich ist. „Wenn Frauen wollen, dass sich etwas verändert, müssen sie es selber tun, das tut keiner für sie“. So hat es 1989 die deutsche Nonne Ayya Khema formuliert, als ich sie für die buddhistische Zeitschrift „Lotosblätter“ interviewte (heute: Buddhismus Aktuell). Wir können einiges verändern. Dafür braucht es allerdings viel Humor, Selbstvertrauen – und noch viel mehr Geduld. Und sehr viel Mitgefühl für die Männer, die nach tausenden Jahren des Patriarchats nicht mehr ungebrochen sozial privilegiert und von Frauen bewundert werden.

Eine große Hilfe auf diesem anspruchsvollen Weg, eigene Anliegen zu vertreten, mit Mitgefühl für die Anliegen von anderen sind gute Beziehungen zum eigenen und zum anderen Geschlecht und eine zentrale Einsicht. Die Einsicht, die die Prinzessin Mondengleiche Weisheit den Mönchen erläuterte: Alle Phänomene, auch Geschlechterrollen, sind keine fixen ewigen Wahrheiten, sie sind leer von allen Zuschreibungen und entstehen bedingt in Zeit und Raum, in Abhängigkeit vom dem, was

Frauen und Männer erleben und was sie darüber denken. Je tiefer wir verstehen, dass auch Geschlechterrollen zeitbedingt sind und keine ewigen Wahrheiten, desto mehr Mut fassen wir, Veränderungen wahrzunehmen, und zwar im doppelten Sinn: Wir erkennen und realisieren die Freiheit, die uns die Leerheit aller Phänomene von unseren Zuschreibungen und das bedingte Entstehen aller Phänomene schenken.

Auf der Basis gelungener Beziehungen zum eigenen Geschlecht können auch die Beziehungen zum anderen Geschlecht fruchtbar werden.

Dabei können uns drei Arten von Beziehungen zum eigenen Geschlecht unterstützen. Sie sind die Grundlage für gute Beziehungen zum anderen Geschlecht. Als Frauen brauchen wir horizontale Beziehungen zu anderen Frauen, auf Augenhöhe, zu symbolischen Schwestern. Wir brauchen vertikale Beziehungen zu Frauen, zu symbolischen Müttern, Vorbildern und Lehrerinnen. Und schließlich transzendente Beziehungen zum eigenen Geschlecht: ein Bild der Transzendenz, des Erwachens, im eigenen Geschlecht. Im Buddhismus stehen dafür zum Beispiel die große Weisheit, Prajnaparamita, und die Grüne Tara, und im Christentum steht dafür vielleicht Sophia und im katholischen Christentum die „Muttergottes“ und „Himmelskönigin“ Maria. Auf der Basis gelungener Beziehungen zum eigenen Geschlecht können auch die Beziehungen zum anderen Geschlecht fruchtbar werden: zu symbolischen Brüdern und Vätern und zu einem männlich gedachten Buddha, Gott, Propheten und dergleichen.

Das gleiche gilt aus meiner Sicht auch für Männer. Auch Männer brauchen diese sechs Arten von Beziehungen zum eigenen und zum anderen Geschlecht, horizontal, vertikal und transzendental, und die tiefe Einsicht, dass alle Rollen, auch Geschlechterrollen bedingt und damit veränderbar sind. Dass das funktionieren kann, ist meine eigene Erfahrung und die vieler Frauen und Männer, die ich auf dem spirituellen Weg begleite.

Das Modell der sechs Beziehungen zum eigenen und anderen Geschlecht im Kontext der Einsicht in die Bedingtheit aller Standpunkte und Perspektiven lässt sich auch auf andere große und bedeutsame Unterschiede anwenden, zum Beispiel im Bereich der Kultur und Religion, ja sogar auf unterschiedliche politische Ansichten und Weltanschauungen. Je stabiler wir im Eigenen verwurzelt sind, desto fruchtbarer werden Begegnungen mit anderen. Und die Begegnung mit anderen, mit „Menschen im Plural“ (Arendt) schützt uns vor Sturheit und vor dem Schmoren im eigenen Saft. Dafür ist auch diese wunderbare Dialog-Reihe „Buddhismus und Christentum“ ein guter Ausdruck. □

Die Rolle der Geschlechter im Christentum

Lucia Scherzberg

I. Geschlechterrollen in den Schöpfungserzählungen

Es liegt nahe, in einem Vortrag über Geschlechterrollen im Christentum buchstäblich bei „Adam und Eva“ zu beginnen, genauer gesagt mit den beiden Schöpfungserzählungen im Alten Testament, die sich mit der Entstehung des Menschen befassen. Die Erzählung von der Erschaffung der Welt in sechs Tagen mit dem anschließenden Ruhetag Gottes, die zum priesterschriftlichen Traditionsstrang gehört, stellt die Erschaffung der Menschen an das Ende des göttlichen Wirkens. Der Mensch wird nach dem Bilde Gottes und in zwei Geschlechtern erschaffen. Die meisten deutschen Übersetzungen sprechen davon, dass der Mensch als „Mann und Frau“ geschaffen wird. Eigentlich aber verwendet der hebräische Text die Worte für „männlich“ und „weiblich“, die – anders als die Übersetzung „Mann und Frau“ – nicht unmittelbar die Vorstellung eines ersten Ehepaares suggerieren.

Die nicht-priesterschriftliche Schöpfungserzählung, die im Alten Testament an zweiter Stelle steht – die Erzählung von Adam und Eva im Garten Eden –, weist zu der eben betrachteten einige Unterschiede auf. In der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung werden Männer und Frauen gleichzeitig geschaffen, Adam und Eva aber nacheinander. Adam ist zuerst da, und die Frau entsteht aus Adam heraus. Im ersten Fall gelten beide Geschlechter als Abbild Gottes, im zweiten könnte man fragen, ob der Mann das eigentliche Abbild Gottes ist und die Frau dies nur indirekt über den Mann. Bedeutet die Reihenfolge der Entstehung, dass die Frau dem Manne nachgeordnet und von ihm abhängig ist? Liest man weiter und kommt zu der Erzählung vom Sündenfall, stellt sich die Frage, ob die Frau dort als Ursache des Bösen herausgestellt wird. Und wird bei der Vertreibung Adams und Evas aus dem Garten Eden nicht die Herrschaft des Mannes über die Frau legitimiert und festgeschrieben für alle Zeiten?

Bereits vor längerer Zeit haben sich feministische Exegetinnen an die Arbeit begeben, diesen Eindruck zu widerlegen, der die Wirkungsgeschichte der Texte nachhaltig bestimmt hat. Inzwischen dürfte es zum Mainstream in der Exegese gehören, dass die negative Rolle, in der die Frau hier erscheint, einerseits dem patriarchalen Umfeld geschuldet ist, andererseits aber auch den Sinn des Textes nicht voll trifft. Welche Teile der Auslegung werden hier kritisiert?

Gott sieht, dass es nicht gut ist, dass der Mensch allein ist, und beschließt, ihm eine Hilfe zukommen zu lassen. Gott formt dann aus dem Ackerboden, aus dem auch der Mensch gemacht ist, alle Tiere des Feldes und die Vögel des Himmels, muss dann aber feststellen, dass diese nicht die adäquate Hilfe für den Menschen sind. Das Wort „Hilfe“ spielt eine wichtige Rolle. Im Deutschen denkt man in diesem Zusammenhang eher an eine untergeordnete, dienende Person, wie beispielsweise eine Magd. Das Wort „Hilfe“ wird an anderen Stellen der hebräischen Bibel zumeist auf Gott bezogen und meint eine Hilfe, die der Mensch sich alleine nicht geben



Prof. Dr. Lucia Scherzberg, Universität des Saarlands, Saarbrücken

kann. Der Mensch ist in bestimmten Situationen auf die Hilfe Gottes angewiesen. Wenn das Wort „Hilfe“ also in der Regel für Gott gebraucht wird, kann damit keine Unterordnung oder Minderbewertung der Frau gemeint sein.

Die Erschaffung Evas aus der vermeintlichen Rippe Adams ist ebenfalls ein Motiv mit einer nachhaltigen Wirkungsgeschichte. In der Kunst wurde es oft in der Weise aufgegriffen und dargestellt, dass Gott die Frau aus der Seite des Mannes herauszieht. Das im Text verwendete hebräische Wort meint eher die „Seite“ oder die „Flanke“ und nicht eine Rippe. Die Frau entsteht folglich nicht aus einem fast überflüssigen Körperteil des Mannes, sondern es ist eine ganze Seite oder Flanke des Mannes erforderlich.

Auch die Erzählung vom Sündenfall hat eine sehr lange und intensive Wirkungsgeschichte und bietet für die künstlerische Darstellung dankbare Motive. Das Essen der verbotenen Frucht hat sofortige Folgen für Adam und Eva: beide werden aus dem Garten vertrieben. Gott spricht dabei zu ihnen in einer Weise, die traditionell als Ankündigung von Strafen verstanden wird, die das weitere Leben der Menschen prägen. Die Frau wird „Mühsal“ haben dadurch, dass sie schwanger wird und Kinder gebiert, der Mann durch die Bestellung des Ackerbodens, dem er die notwendige Nahrung mühsam abringen muss.

Mit dem Wort „Mühsal“ ist die harte, anstrengende Arbeit gemeint. Diese Arbeit ist das parallele Schicksal beider Geschlechter, in der deutschen Übersetzung aber wird bei der Frau von „Schmerzen“ bei der Geburt gesprochen. Im hebräischen Text geht es um die gleichermaßen anstrengende Arbeit des Gebärens und des Bestellens des Ackerbodens, nicht um die Deutung von Geburtswehen als Strafe. Die heutige Exegese deutet diese Worte nicht als Strafanordnungen oder Straffolgen, sondern als eine Ätiologie. Das bedeutet, dass aus der Retrospektive erklärt wird, warum ein Zustand so ist, wie er ist. Der Verfasser betrachtet also seinen

Jetzt-Zustand und projiziert diesen in eine mythologische Vorzeit. Andere Ätiologien erklären zum Beispiel, warum ein bestimmter Ort als heiliger Ort gilt oder dort eine bestimmte Form religiöser Verehrung ausgeübt wird. Genau so muss man auch die vermeintlichen „Strafsprüche“ verstehen. Es wird der Ist-Zustand beschrieben, der durch die Herrschaft des Mannes über die Frau gekennzeichnet ist sowie durch die Mühsal der jeweiligen Arbeit, aber es wird nicht damit gesagt, dass Gott dies als Strafe angeordnet hat oder das so gewollt hat. Das von Gott gewollte Verhältnis der Geschlechter ist, der Schöpfungserzählung zufolge, das Zusammenleben im Garten Eden.

II. Geschlechterrollen im Neuen Testament

Im Neuen Testament können wir eine gewisse Ambivalenz hinsichtlich der Geschlechterrollen feststellen. Auf der einen Seite finden wir Aussagen über die spirituelle Gleichheit von Frauen und Männern, die bekannteste Stelle dafür ist Gal 3,28. Hier werden alle damals relevanten gesellschaftlichen Unterschiede aufgehoben: Es zählt weder, ob jemand Sklave ist oder frei, Jude oder Heide, noch Mann oder Frau, sondern alle sind einer in Jesus Christus. Frauen folgen Jesus nach, Jüngerinnen unterstützen ihn. In den frühen Gemeinden partizipieren die Frauen an den Ämtern: Es gibt Frauen, die Gemeinden leiten oder die Funktion eines Apostels wahrnehmen. Besonders ergiebig ist in dieser Hinsicht der Schluss des Römerbriefes mit seiner langen Grußliste (zum Beispiel Phoebe als „diakonos“ der Gemeinde in Kenchräa, Apostelpaare wie Andronikus und Junia).

Auf der anderen Seite ist aber auch die Unterordnung von Frauen Thema, zum Beispiel im Schweigegebot oder Verschleierungsgebot im Gottesdienst. Vor allem die Haustafeln, die aus dem antiken Umfeld übernommen werden und von dem *pater familias* als Familienoberhaupt ausgehen, stellen Verhaltensmaßregeln für alle Bewohner des Hauses auf, die eine Unterordnung unter das Oberhaupt zum Gegenstand haben.

III. Die symbolische Geschlechterordnung

Besondere Bedeutung und langfristige Wirkung hat im Christentum eine symbolische Geschlechterordnung, die theologische Inhalte ausdrücken und veranschaulichen soll. Zum Beispiel werden im Alten Testament männliche und weibliche Rollen Gott beziehungsweise dem Volk Israel zugeordnet. Vor allem in den prophetischen Büchern wird Gott als Ehemann symbolisiert, das Volk Israel als Ehefrau, vor allem als geliebte Frau, aber auch als untreue. Die sexuelle Untreue wird zum Symbol für die mangelnde Bundestreue des Volkes. Im Neuen Testament wird die Verbindung zwischen Christus und der Kirche als Braut-Verhältnis symbolisiert. Diese Zuordnung von männlichen und weiblichen Rollen wird schließlich auch auf das Gegenüber und Miteinander von Amt und Gemeinde übertragen: Das Amt wird männlich gedeutet, die Gemeinde weiblich. Diese Zuordnung wird auch als Legitimation für den Ausschluss von Frauen von der sakramentalen Ordination herangezogen.

In der Vorstellung von Gott als Vater und der Kirche als Mutter sind ebenfalls Geschlechtsrollenzuschreibungen wirksam. In der Mystik wird die Seele Christus gegenüber als weiblich begriffen: Die Seele ist die Braut und Christus der Bräutigam, und beide sehnen sich nach einer Vereinigung miteinander.



Die Wissenschaftlerinnen diskutierten auf dem Podium – in der Mitte Prof. Dr. Katharina Ceming.

Die Funktion der symbolischen Geschlechterordnung besteht darin, dass zum einen eine Differenz zwischen Gott und Mensch angezeigt werden soll, andererseits aber auch eine Beziehung der Liebe. Wenn Gott männlich und das Volk Israel oder die Kirche weiblich verstanden werden, dann wird damit eine Differenz zwischen Gott und Mensch ausgedrückt. Gott und Mensch sind voneinander getrennt, sie sind verschieden. Andererseits zeigt sich im Symbol der Brautschaft oder der Ehe auch eine liebevolle Beziehung zwischen Gott und Mensch. Vor allem für die mystische Vereinigung der Seele mit Christus werden viele erotische Bilder und Metaphern verwendet.

Dass der Ehemann der Ehefrau übergeordnet ist, trifft nur für patriarchale Gesellschaftsordnungen zu.

Neben diesen beiden Funktionen der symbolischen Geschlechterordnung gibt es noch eine dritte, die häufig Probleme schafft, wenn nämlich mit der Zuordnung von männlichen und weiblichen Geschlechterrollen ein Verhältnis von Über- und Unterordnung ausgedrückt werden soll. Handelt es sich um das Verhältnis von Gott und Volk Israel, von Gott und Kirche oder Christus und Kirche, ist dies zutreffend und nachvollziehbar, nicht aber für das Verhältnis von Männern und Frauen. Dass der Ehemann der Ehefrau übergeordnet ist, trifft nur für patriarchale Gesellschaftsordnungen zu.

Die symbolische Geschlechterordnung des Christentums beruht also auf einem patriarchal gestalteten Verhältnis der Geschlechter. Gott und den menschlichen Mann verbinden in diesem Modell die Liebe zum Volk Israel/zur Kirche beziehungsweise zur Frau, aber auch die jeweilige Herrschaft, das Volk Israel/die Kirche beziehungsweise die menschliche Frau verbinden die Liebe zum Mann, aber auch der geschuldete Gehorsam. Verändert sich nun das Geschlechterverhältnis auf der gesellschaftlichen Ebene in Richtung eines partnerschaftlichen Beziehungsideals, lassen sich diese Bilder nicht weiter anwenden. Dass der Mann seine Frau so lieben soll, wie Christus die Kirche liebt, wäre eine Aussage, die beibehalten werden kann, aber dass er über die Frau herrscht, wie Christus über die Kirche herrscht beziehungsweise die Frau ihm gehorsam sein soll, wie die Kirche Christus gehorsam sein soll, ist nicht mehr plausibel. Der Vergleichspunkt kann nur noch die Liebe sein. Das heißt, der Mann soll die Frau lieben, wie Christus die Kirche liebt, und auch die Frau soll den Mann lieben, wie Christus die Kirche liebt. Dann aber entfällt die Polarität der Geschlechter als Symbol für das Gegenüber von Gott und Mensch.

Lässt sich dieses Problem durch eine Fokussierung auf die Verschiedenheit der Geschlechter in dem Sinne lösen, dass die Geschlechter andersartig, aber gleichwertig sind? Man würde damit an der Differenz festhalten, ohne mit ihr eine Rangordnung auszudrücken. Die Geschlechter stünden dann in einem Verhältnis der Komplementarität zueinander, statt einer Über- und Unterordnung. Es ist zuzugestehen, dass mit

diesem Modell Diskriminierungen vermieden werden sollen. Latent sind aber Diskriminierungen enthalten, die mit der Betonung der „Natürlichkeit“ der Geschlechterdifferenz zusammenhängen. Was kulturell nicht mehr als Differenz besteht, soll nun mit einer „natürlichen“ Ungleichheit ausgedrückt werden, damit die Polarität erhalten bleibt. Hinter diese „Natur“ kann dann konsequenterweise nicht zurückgegangen werden.

Damit allerdings wird ein theologisches Konzept naturalisiert. Macht man sich theologisch die Unterschiedlichkeit von Mann und Frau zunutze, um das Verhältnis zwischen Gott und Mensch oder Christus und der Kirche zu veranschaulichen, wird es problematisch, wenn man dieses theologische Konzept, das ja auf Symbolisierungen beruht, auf biologische Gegebenheiten zurückführt und diese biologischen Gegebenheiten aufgrund ihrer „Natürlichkeit“ zur Norm macht. Dann erscheinen die binäre Geschlechterordnung und entsprechend auch die Heterosexualität als „natürlich“ und als schöpfungsgemäß, das heißt als Plan Gottes, der andere sexuelle Orientierungen und Lebensformen ausschließt.

IV. Keine Naturalisierung einer symbolischen Geschlechterordnung

Schon die symbolische Geschlechterordnung selbst bietet bereits Ansatzpunkte für eine größere Vielfalt. Gott beispielsweise kann weiblich symbolisiert werden. Das Alte Testament kennt Bilder von Gott als Mutter, zum Beispiel als stillende Mutter. Auch Papst Johannes Paul II. hat immer davon

gesprochen, dass Gott unser Vater, aber auch unsere Mutter sei. Alleine das könnte die einseitige männliche Symbolisierung Gottes schon aufbrechen. Ähnliches gilt für Christus. Es gibt mystische und theologische Strömungen im Mittelalter, in denen Christus als Mutter bezeichnet wird oder der Kreuzestod Christi mit weiblicher Symbolik in Verbindung gebracht wird. Mit dieser flexiblen Symbolik hinsichtlich der Geschlechter könnte man zum Beispiel die Einseitigkeit der symbolischen Zuordnung hinsichtlich des Amtes überwinden.

Auch die Betrachtung der Gestalt Mariens, die ja in der katholischen Tradition eine sehr große Rolle spielt, zeigt die Problematik einer Naturalisierung theologischer Konzepte. Ordnet man Maria in die dargestellte symbolische Geschlechterordnung ein, bringt sie die feste Ordnung durcheinander. Maria kann mit der Kirche identifiziert werden, dann ist sie Braut Christi, aber andererseits Mutter Jesu Christi. Als Symbol für die Kirche ist sie die Mutter aller Menschen, wie Gott unser Vater ist. Gleichzeitig gilt Maria aber auch als Mutter der Kirche. Diese vielfältige Symbolik, die Maria zugeschrieben wird, sprengt also bereits die symbolische Geschlechterordnung, die wir erörtert haben, und macht deutlich, dass diese Symbolik nichts „Natürliches“ ist und sich nicht auf Biologie zurückführen lässt.

Es gibt also schon im inneren theologischen Bereich die Möglichkeit, eine fixe symbolische Geschlechterordnung aufzubrechen. Diese gehört nicht zum innersten Wesen dessen, was christlich ist, sondern ist eine zeitbedingte kulturelle Konstruktion. □

Das Konzil „eröffnen“

Theologie und Kirche unter dem Anspruch des Zweiten Vatikanischen Konzils

Organisiert vom Lehrstuhl für Fundamentaltheologie der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt fand vom 6. bis zum 8. Dezember 2015 ein großer Theologenkongress mit dem Titel *Das Konzil „eröffnen“* in der Katholischen Akademie Bayern statt. Thema der Fachtagung, zu der mehr als 200 Theologen aus dem In- und Ausland anreisten, war die Frage, wie sich Theologie und Kirche unter dem Anspruch des Zweiten Vatikanischen

Konzils weiterentwickeln sollten. Die Tagung unter Leitung von Prof. Dr. Christoph Böttigheimer fand in den Medien einen großen Zuspruch. Lesen Sie im Anschluss das Referat von Kardinal Karl Lehmann, das der Bischof von Mainz bei einer öffentlichen Abendveranstaltung der Katholischen Akademie Bayern im Rahmen des Theologen-Kongresses gehalten hat, und einige Pressestimmen.

„Geht hinaus in alle Welt...“

Karl Kardinal Lehmann

I.

Wenn wir des Zweiten Vatikanischen Konzils gedenken, tun wir gut daran, uns zunächst zu fragen: Von woher kommen wir? Die Kirche wurde besonders im 19. Jahrhundert in eine schlimme Verteidigungsstellung gedrängt. Sie glaubte weitgehend, dass sie ihre Substanz und Sendung nur im Abgrenzen retten kann. Dies hat sie auch oft mit der Gefahr des Ghettos und mit Ängstlichkeit bezahlt. Auf der anderen Seite – dies muss man auch voll anerkennen – konnte sie bei allen Verlusten an gesellschaftlicher Stellung in der Tat ihre Botschaft lehrmäßig unversehrt erhalten, aber eben auch um den Preis, dass sie geistig von vielen lebendigen Prozessen abgeschnitten wurde und es mit nicht wenigen Kräften zu einem Abbruch der dialogischen Auseinandersetzung kam. Dies ist nach beiden Seiten nicht wenig, durchaus bedeutsam, aber eben auch belastend, wenn man an die Sendung der Kirche denkt. Der „Modernismus-Streit“ vor allem zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist wie auch andere Auseinandersetzungen dafür exemplarisch.

Die Kirche hat sich fast zwangsläufig und doch auch freiwillig in diese Situation hineinbegeben. Wie die immer größeren Konflikte zeigen, kam es hier auch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu schwer erträglichen Spannungen, die durch die empfindlichen Störungen von zwei Weltkriegen noch gesteigert wurden. Deswegen entstanden auch überall kräftige Reformbewegungen mit einer theologischen, liturgischen und pastoralen Ausrichtung. In der Kirche fragten sich die Verantwortlichen zu verschiedenen Zeiten – nun mehr aus kirchenrechtlicher und kirchenpolitischer Perspektive –, wann und wie das Erste Vatikanische Konzil abgeschlossen werden könnte, denn es war ja auch in inhaltlicher Hinsicht ein Torso geblieben.



Karl Kardinal Lehmann, Bischof von Mainz

Es war trotz aller Spekulationen und Reformideen wie ein überraschender Donnerschlag, als der greise Papst Johannes XXIII. am 25.01.1959 in der Basilika St. Paul vor den Mauern ein Ökumenisches Konzil ankündigte. Es waren gerade drei Monate nach seiner Wahl. Er stand im 78. Lebensjahr. Wer hätte dies bei der Wahl gedacht? Für Gottes Geist ist es nie zu spät, dies sollten wir Menschen und gerade wir Theologen stets bedenken. Wenige Monate vorher, unmittelbar nach der Wahl, waren wir über einen so alten Nachfolger Petri sehr enttäuscht, und gingen nach der Wahl – ich erinnere mich noch – enttäuscht und gedrückt nach Hause.

II.

Es war, was sich bald zeigen sollte, ein anderer Typ von Konzil, den Johannes XXIII. verfolgte. Als Kirchenhistoriker verstand er gut, die Zeichen der Zeit zu lesen. Bei aller Unterschiedlichkeit der Konzilstypen im Lauf der 20 Jahrhunderte war es ihnen doch gemeinsam, dass sie vor allem als Konzilien einberufen worden sind zur Heilung jener schweren Krisen der Lehre und der Disziplin, die lebensbedrohend waren. Der Papst erklärte am 25. Januar 1959, ein Konzil sei notwendig, da die Kirche in eine neue geschichtliche Phase von außergewöhnlicher Tragweite eintrete. Später spricht er öfter von der „Grenzlinie zu einer neuen Epoche“. Es war ein Konzil für die Zukunft. Der Papst wollte bewusst den Übergang aus der nachtridentinischen Epoche und in gewissem Maß auch aus der jahrhundertelangen konstantinischen Zeit in eine neue Phase des Zeugnisses und der Verkündigung. Dabei sollte auf die wichtigen und dauerhaften Elemente der Tradition zurückgegriffen werden, wenn und sofern sie in der Lage waren, den wahrhaft evangelischen Charakter eines so schwierigen Übergangs zu befruchten und zu garantieren.

Man kann nicht genügend hervorheben, dass dies kein fertiges Konzilskonzept war. Es wurde fortschreitend entworfen. Darum sind manche Akzente auch immer stärker gesetzt worden, wie zum Beispiel die Bedeutung des Friedens, die Dringlichkeit ökumenischen Bemühens und die stete Rücksicht auf die Menschheit als Horizont und Adressat. Es bleibt noch zu erwähnen, dass Johannes XXIII. sich dabei nach einem Wort von Yves Congar im Blick auf die Bischöfe der Weltkirche und auch der Kurie in einer „institutionellen Einsamkeit“ befand. Kein Wunder, dass manche diesen Prozess als „diffus“ empfunden haben. Dieses Konzil war von Anfang an „Prozess“ und „Übergang“. Vielleicht trifft dieser Begriff mehr als „aggiornamento“ oder „Modernisierung“.

Für diesen Weg gab es auch viele Erwartungen, manchmal auch Fiktionen und Utopien unter dem Stau, der sich – manchmal auch verborgen – erzeugt hatte. Es gab auch viele Reformanliegen: die liturgische Bewegung, viele Elemente aus der neuentdeckten Bibel, anregende Impulse in der Theologie der Kirchenväter, neue Denkformen aus der neuzeitlichen Philosophie, wie die Geschichte, Dialogik und Hermeneutik. Die schweren Kämpfe zum Beispiel um die historische Kritik und Methode in den Bibelwissenschaften waren noch bis Konzilsbeginn lebendig. Aber es war oft in aller Stille eben sehr viel vor- und aufbereitet. Sonst wäre das Konzil auch bei vielen einschneidenden Reformen, wie zum Beispiel der Liturgiereform, nicht so schnell und so gediegen vorwärts gekommen. Verachten wir also nicht die überaus wichtigen Impulse für alle Reformen – allem Anschein entgegen – aus der Historie.

Vergessen wir auch nicht die Mühe des Prozesses. Am Anfang standen 72 Beratungsthemen, wohl alle auch mindestens teilweise ausgearbeitet, bis am Ende nach vielen Reduktionsprozessen 16 verbindliche Beschlüsse übrig blieben. Johannes XXIII. betonte den „pastoralen“ Charakter und meinte damit eine umfassende Betrachtung der Erfordernisse des Lebens der Kirche in unserer Gegenwart und für die nächste Zukunft. Die Kirche sollte bei Wahrung ihres verbindlichen Erbes Bereitschaft und Fähigkeit wieder zurückgewinnen, um das Evangelium sachgerecht und zeitgerecht in das Heute einzubringen („aggiornamento“ = Heutigerwerden).

III.

In Deutschland hat man zum 50-jährigen Jubiläum der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 2012 (1962) ein Sonderpostwertzeichen in Form eines Kreuzes in zwei Zweiergruppen herausgebracht und hat mit den folgenden Texten der wichtigsten Beschlüsse eine sehr einleuchtende und tragfähige Struktur kreuzförmig angelegt, in die sich auch die anderen Verlautbarungen einzeichnen lassen. Ich verfolge im Sinne einer kleinen Zusammenfassung der wesentlichen Gehalte des Konzils diese Struktur.

Der senkrechte Längsbalken erinnert an zwei Konstitutionen, die den Anfang und den Abschluss des Konzils markieren. Die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei verbum“ vom 18. November 1965 zeigt die fundamentale Gründung der Kirche in der göttlichen Offenbarung auf, in der sich Gott radikal der Welt und den Menschen zuwendet. Dies erfolgt von Anfang an im Wort der Heiligen Schrift und schließlich in der Menschwerdung seines Sohnes Jesus Christus. Noch nie hat ein Konzil oder das höchste Lehramt in der Kirche so intensiv und so ausführlich über das Wort Gottes und die Heilige Schrift gesprochen. Das Ringen ging wirklich durch die ganze Konzilszeit. Der Gewinn für das ökumenische Gespräch ist auch heute noch groß. Leider ist dieser Text trotz mancher guter Arbeiten nicht so bekannt, wie er es verdient.

Der glaubende Mensch antwortet auf diese Einladung Gottes selbst durch Dank, Bitte und Lobpreis im Gebet und im Gottesdienst der Kirche. Darum wird im Längsbalken diesem Offenbarungstext die Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“ vom 4. Dezember 1963 zugeordnet. Es ist der erste Konzilsbeschluss. Dies hatte gute Gründe. Man konnte bei der Erarbeitung auf viele Vorschläge und Erfahrungen der Liturgischen Bewegung zurückgreifen, die im Lauf des 20. Jahrhunderts in den mitteleuropäischen Ländern segensreiche Früchte brachte (einschließlich der Bibelbewegung und der ökumenischen Bewegung). Vor allem wurden die oft in langer Zeit gewachsenen Riten und Formulare der Gottesdienste, besonders der Eucharistiefeier und der Sakramente, vereinfacht. Liturgiegeschichtliche Studien halfen bei der Erkenntnis von wenig sinnvollen Überlagerungen und Doppelungen im überkommenen Text. Die Zulassung der Volkssprache in allen liturgischen Vollzügen brachte eine neue Nähe zu den Menschen und zum jeweiligen kulturellen Kontext. Es ist zwar bedauerlich, aber angesichts dieser sichtbaren Änderungen auch nicht sehr verwunderlich, dass nach dem Konzil mancher Streit bis heute über diese Erneuerung ausbrach. Hier wurde die Reform für die meisten Menschen am meisten sichtbar. Leider gab es hier auch bedenkliche Rückschritte.

Der kürzere Querbalken kennzeichnet zwei recht verschiedene, aber doch zusammengehörende Texte. Aus der Mitteilung der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus und ihrer Bezeugung in der Schrift und der sie auslegenden Tradition wird die Kirche geboren, im Konzil die Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“. Damit ist nicht zuerst und allein die Kirche gemeint, sondern „Jesus Christus ist das Licht der Völker“. Der Text wurde am 21. November 1964 verabschiedet. Als „Dogmatische Konstitution“ will er – wie „Dei Verbum“ über die Offenbarung – eine verpflichtende Lehraussage machen. Auch diese stärker theologische Art zu sprechen, fehlt also im Konzil nicht. Im Unterschied zur jüngeren



Kardinal Reinhard Marx, der Erzbischof von München und Freising, war einer der rund 350 Zuhörer beim Abendvor-

trag. Vorher nutzte er die Gelegenheit, sich mit Kardinal Karl Lehmann ausführlich zu unterhalten.



Kardinal Karl Lehmann im Gespräch mit Prof. Dr. Christoph Böttigheimer, Lehrstuhl für Fundamentaltheologie an der Katholischen Universität Eichstätt/Ingolstadt, dem Leiter des Kongresses.

Lehre von der Kirche wird diese vom Konzil in ihrer ganzen Vielfalt, in den vielen biblischen Bildern, in ihrer ursprünglichen katholischen Weite und in ihrem differenzierten Verhältnis in sich selbst, zu den christlichen Nachbarkirchen, zum Judentum und zu den nichtchristlichen Religionen, ja sogar zum Atheismus umschrieben. Das Bischofsamt, besonders auch in seinem Verhältnis zum Papsttum, wird theologisch geklärt. Der Ständige Diakonats verheirateter Männer wird eingeführt. „Lumen gentium“ ist ein ganz reicher Text, irgendwie schon so etwas wie die theologisch-spirituelle Mitte des Konzils.

Damit sind wir auch fast von selbst bei der vierten (Pastoral-)Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“, „Freude und Hoffnung“, vom 7. Dezember 1965, dem letzten Tag des Konzils, angekommen. Der Titel heißt – ganz neu – „Pastoral-

konstitution“: also eine Verlautbarung mit sehr hoher Autorität, aber eben mit einer fundamentalen „pastoralen“ Zielsetzung. Gewiss sagt der Anfang dieses Textes am besten das Wichtigste über sich selbst: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“

Dies ist das Konzil! In der Folge wurden neben einer konzentrierten Darlegung des christlichen Menschenbildes in dem mit Abstand umfangreichsten Text des Konzils, der eine ganz neue literarische Gattung kirchlicher Lehre darstellt, viele Aufgabenfelder in Gesellschaft und Kirche behandelt, die grundlegend unsere Welt bestimmen: die Menschenwürde, die menschliche Ge-

meinschaft und ihre Baugesetze, die Arbeit des Menschen, Ehe und Familie, kultureller Fortschritt, das Wirtschaftsleben, die Förderung des Friedens, der Staat, der Aufbau der Völkergemeinschaft. Beeindruckend ist das oft übersehene Schlusswort (Art. 91-93), das alles nochmals zusammenfasst.

So zeigt sich wiederum im Verhältnis der vier großen Texte untereinander das Verständnis von Kirche: Sie ist keine eigene, selbstständige, abgeschlossene Größe für sich, sondern als „Sakrament des Heils der Welt“ ausgedehnt hin zum dreifaltigen Gott, der zu uns herabsteigt, und zugleich ausgestreckt zu den Menschen hin in aller Welt und zu allen Bedrängten („Option für Armen“, „Katakombenpakt“).

In dieses Koordinatenkreuz lassen sich alle anderen Aussagen des Konzils einbeziehen und tiefer verstehen: nach innen (Themen: Bischöfe, Priester, Ordensleben, Laien, Erziehung) und nach außen (Staat und Völkerwelt, Medien, nichtchristliche Religionen, Judentum, Ökumene in Ost und West, Religionsfreiheit, Mission). Die Texte bauen aufeinander auf und ergänzen sich. Die später verabschiedeten Beschlüsse haben viel von den vorausgegangenen Verlautbarungen und den Erfahrungen des Konzils gelernt. Sie sind deshalb auch manchmal reifer.

Das Sonderpostwertzeichen baut dies alles auf und strukturiert es in Kreuzesform. Die beiden Balken des Kreuzes, längs und quer, ergänzen sich und tragen sich gegenseitig. Sie treffen und kreuzen sich in der Mitte, die auch für das Herz des gekreuzigten Herrn steht, der für das Leben der Welt seine eigene Existenz hingibt. Daraus entsteht die Kirche. Diese „Hingabe“ (im Sinne des Wortfeldes des biblischen „paradidnai“) ist auch die Herzmitte des Konzils.

Die Enden der Balken verbinden Himmel und Erde, Kirche und Welt. Aber wie schon für die Alte Kirche das Kreuz in alle Himmelsrichtungen zeigt und ihnen in ihrer Sendung folgt, so wollen die vier Konstitutionen auch al-

len Nöten und Bedrängnissen mit den Heilungschancen und Hilfen Gottes überall in der Welt nachgehen. Er hat sein Leben hingegeben für alle.

Darum ist für uns das Zweite Vatikanische Konzil in der Geschichte und vor allem in der Gegenwart der katholischen Kirche das wichtigste Ereignis. Das gilt aber nicht nur für das Binnenleben der Kirche, sondern für ihre Sendung in alle Welt.

IV.

Diese Zeugnisse des Konzils haben in diesen 50 Jahren ungeheuer viel ausgelöst. Ich nenne nur einige Stichworte: die Umwandlung des Katholizismus im mittel- und südamerikanischen Halbkontinent mit den großen Versammlungen der Bischöfe ab Medellín (1968),

Darum ist für uns das Zweite Vatikanische Konzil in der Geschichte und der Gegenwart der katholischen Kirche das wichtigste Ereignis.

die unzähligen ökumenischen Dokumente im bilateralen und multilateralen Austausch mit vielen Kirchen, die Dialoge mit dem Judentum und den nichtchristlichen Religionen. Dienst und Dialog betrachte ich als die zentralen Achsen des konziliaren Prozesses und nachkonziliaren Lebens. Es ist ganz selbstverständlich, dass manches im Konzil weniger gelungen ist, auch weil es zum Beispiel zeitabhängiger war. Es gibt große Errungenschaften, die wirklich epochenmachend sind, jedoch in der Kirche sich immer noch etwas schwer tun: Entwicklung und wahrer Fortschritt, Friedensbemühungen, Menschenrechte, Religionsfreiheit und Ökologie einschließlich der Enzyklika des jetzigen Papstes Franziskus *Laudato si'* vom



Kardinal Friedrich Wetter, der emeritierte Erzbischof von München und Freising, im Gespräch mit Dr. Burkhard van Schewick von der Deutschen Bischofskonferenz.



Im vollbesetzten Saal sind hier in der ersten Reihe v.l.n.r. zu sehen: Dr. Ulrich Ruh, lange Chefredakteur der Herder Korrespondenz, Dr. Elisabeth Dieck-

mann, Geschäftsführerin der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK), und der Münchner Sozialethiker Prof. Dr. Markus Vogt.

18. Juni 2015. Hier spielt natürlich auch der Zeit- und Geschichtsfaktor eine Rolle, denn die Schutzbedürftigkeit der Schöpfung etwa konnte man während der Erarbeitung von „Gaudium et spes“ noch nicht so deutlich sehen wie heute.

Welches ist das größte Rezeptionsdefizit nach 50 Jahren, hat man mich in diesen Tagen gefragt. Ich schaue weniger auf eine verlangsamte oder auch gar nicht stattgefundene Rezeption vielleicht auch peripherer Texte. Aber ich blicke natürlich auf die allgemeinen und gesellschaftlichen Veränderungen in den letzten 50 Jahren zurück. Ich habe den Eindruck, dass in diesen 50 Jahren der Einbruch um die 1968er Jahre des letzten Jahrhunderts in die gesellschaftliche Gesamtsituation, wenn es so etwas gibt, am stärksten ist: Eine gewisse Selbstver-

ständlichkeit der Rede von Gott verschwindet rasant, die Sensibilität für so etwas wie Transzendenz trocknet aus, der Hunger nach immer größerer, beinahe unbegrenzter Selbstbestimmung und Freiheit wird größer. Der Verlust der Dimension des Heiligen ist riesig. Haben wir dies alles schon ausreichend bemerkt? Was tun wir dagegen?

Brauchen wir ein Drittes Vatikanisches Konzil, auch das werde ich ständig gefragt. Ich weiß es nicht. Ich bin aber zunächst skeptisch, denn an der Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils haben wir noch genug zu tun, und zwar wenn wir an Buchstaben und Geist dieses Konzils denken. Ich schaue aber auch auf ein anderes Element: Der weitsichtige, kluge Papst Paul VI., dem wir einen großen Refor-

mernst besonders nach der Konzilszeit zubilligen müssen, hat noch während des Konzils (15. September 1965) das Instrument der Bischofssynode verbindlich gemacht. Sie sucht immer noch nach ihrer günstigen Verwirklichung, wengleich sie viele Formen entwickelt hat. Aber noch wichtiger ist das, was Papst Franziskus in dieser denkwürdigen Erinnerung an die Einführung vor 50 Jahren am 17. Oktober 2015 gesagt hat, dass nämlich die Kirche von Grund auf „synodal“ ist. Er hat der Synode viel Ansehen und vor allem Freiheit zurückgegeben. Dies gilt nicht nur für die Bischofssynode, sondern besonders auch für die Beteiligung von Laien an den kirchlichen Beratungen für die Zukunft des Glaubens. Diese Entfaltung eines echten synodalen Elementes, das ich selbst bei der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Diözesen in der Bundesrepublik Deutschland (1971-1975) erfahren habe, ist mir wichtiger als ein vor

diesem Hintergrund dann vielleicht einmal wichtiger werdendes Drittes Vatikanisches Konzil.

Was ist mir sonst für die Zukunft für die Kirche und die Theologie wichtig? Die Kirche – und die sind wir alle – darf viel weniger um sich selbst kreisen, auch um Dinge, die wirklich wichtig sind, sondern sie muss sich immer selbst und vor allem auf Gott und die Menschen hin übersteigen. Die missionarische Grunddimension von Kirche muss uns alle mehr inspirieren und in die Pflicht nehmen. Darum endet das Matthäus-Evangelium mit einer Öffnung hin zur Welt: „Darum geht hin und macht alle Völker zu meinen Jüngern. Taufte sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie alles zu halten, was ich euch geboten habe. Und siehe: Ich bin bei euch alle Tage, bis diese Weltzeit sich vollendet“ (Mt 28,19f., Übersetzung nach Ulrich Wilckens). □

Presse

Radio Vatican online

08.12.2015 – 50 Jahre nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) sprechen sich internationale Theologen für grundlegende Veränderungen in der katholischen Kirche aus. Die Kurienreform im Vatikan müsse zu einer Reform der Gesamtkirche und des kirchlichen Amtes ausgeweitet werden, heißt es in einem am Dienstag in München in der Katholischen Akademie Bayern vorgestellten Papier. Darin plädieren die Wissenschaftler auch dafür, die Laien in der Kirche mehr zu beteiligen und synodale Strukturen zu stärken. (...)

Die Erklärung wurde vom Veranstalter der Tagung, dem Eichstätter Fundamentalthologen Christoph Böttigheimer, vorgestellt. An dem Kongress „Das Konzil eröffnen – Theologie und Kirche unter dem Anspruch des Zweiten Vatikanischen Konzils“ nahmen den Angaben zufolge rund 200 Theologen aus aller Welt teil.

Gudrun Sailer

KNA

08.12.2015 – Der Mainzer Kardinal Karl Lehmann hat die Weichenstellungen von Papst Franziskus für die katholische Kirche gewürdigt. Der Papst habe der Bischofssynode „viel Ansehen und vor allem Freiheit zurückgegeben“, sagte Lehmann am Montagabend in der Katholischen Akademie Bayern in München. Dies gelte aber nicht nur für die Bischofssynode, sondern „besonders auch für die Beteiligung von Laien an den kirchlichen Beratungen für die Zukunft des Glaubens“. Diese „Synodalität“ sie ihm persönlich wichtiger als ein mögliches Drittes Vatikanisches Konzil. (...)

Focus online/dpa

08.12.2015 – 50 Jahre nach Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils haben Kardinal Karl Lehmann und rund 200 andere katholische Theologen innerkirchliche Reformen gefordert. Menschenrechte müssten auch in der Kirche umgesetzt werden, mahnten die Teilnehmer einer Tagung in der Katholischen Akademie in München. Sie appellierten an die Verantwortlichen in der Kirche, die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie anzuerkennen. Unter Berufung auf Papst Franziskus verlangten sie mehr synodale Mitbestimmung der Ortskirchen. Die dringend erforderliche Reform der römischen Kurie müsse zu einer Reform der Gesamtkirche führen. (...)

Mainzer Bistumsnachrichten MBN

09.12.2015 – Seit dem Abschluss des Konzils hätten die Konzilsbeschlüsse „ungeheuer viel ausgelöst“, sagte Kardinal Karl Lehmann in der Katholischen Akademie in München. „Ich nenne nur einige Stichworte: die Umwandlung des Katholizismus im mittel- und südamerikanischen Halbkontinent mit den großen Versammlungen der Bischöfe ab Medellin (1968), die unzähligen ökumenischen Dokumente im bilateralen und multilateralen Austausch mit vielen Kirchen, die Dialoge mit dem Judentum und den nichtchristlichen Religionen. Dienst und Dialog betrachte ich als die zentralen Achsen des konziliaren Prozesses und nachkonziliaren Lebens.“ Oft werde er gefragt, ob ein Drittes Vatikanisches Konzil nötig sei, berichtete Lehmann (...). Seine Antwort: „Ich weiß es nicht. Ich bin aber zunächst skeptisch, denn an der Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils haben wir noch genug zu tun, und zwar wenn wir an Buchstaben und Geist dieses Konzils denken.“

tob (MBN)

Münchner Kirchenzeitung

20.12.15 – Der Mainzer Kardinal Karl Lehmann hat die Weichenstellungen von Papst Franziskus für die katholische Kirche gewürdigt. Der Papst habe der Bischofssynode „viel Ansehen und vor allem Freiheit zurückgegeben“, sagte Lehmann in der Katholischen Akademie Bayern in München. (...) Lehmann äußerte sich bei einer Veranstaltung eines internationalen Theologenkongress zur Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, das vor 50 Jahren endete. (...)

Die im belgischen Löwen lehrende deutsche Theologin Annemarie C. Mayer sagte, wenn Franziskus sein Programm einer „heilsamen Dezentralisierung“ umsetze, werde das nächste Konzil nicht mehr im Vatikan stattfinden, sondern „vielleicht sogar in München“. Der italienische Kirchenhistoriker Massimo Faggioli beklagte eine wachsende Zersplitterung unter den Katholiken. Der bei manchen festzustellende „permanente Wille, den anderen anzuschwärzen, auch den Papst“, erinnere ihn an die Sicherheitsmaßnahmen auf internationalen Flughäfen, wo Passagiere gebeten würden, jedes verdächtige Gepäckstück zu melden.

Weitere Informationen

Einen ausführlichen Bericht zur gesamten Tagung und weitere Bilder finden Sie auf der Homepage der Katholischen Universität:

<http://www.ku.de/presse/pi/einzelansicht/article/das-konzil-neu-entdecken-und-weiterdenken/>

Für die Reihe „alpha lógos – Themen der Katholischen Akademie Bayern“ wurde ein Beitrag aufgezeichnet, der am Sonntag, 20. März 2016, um 19.15 Uhr auf ARD-alpha zu sehen sein wird.



Die Kameras von ARD-alpha zeichneten die gesamte Veranstaltung auf.

Der Titel der Veranstaltung lautete auf dem Flyer zunächst einmal recht unverdächtig „Nacht.Leben“. Doch schon der Untertitel „Eine Nachtung“ mag beim ersten Lesen stutzig gemacht haben. Eine Nachtung? Was soll denn das sein? Die erste Erklärung, dass eine „Nachtung“ das Gegenteil einer „Tagung“ ist, lässt sich sprachlich noch recht leicht einsehen. Dann lässt sich inhaltlich parallel weiterfragen „Was macht man bei einer Tagung?“ Antwort: Man tagt zu diversen Themen. Heißt das dann, dass man bei einer Nachtung nachtet? Und wie soll das gehen: von 16.36 Uhr (Sonnenuntergang) bis 7.37 Uhr (Sonnenaufgang) durchgängig wachbleiben?

Auf Spurensuche und einen Selbstversuch begaben sich ca. 50 Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Nachtung, zu der die Junge Akademie der Katholischen Akademie Bayern, die Evangelische Akademie Tutzing und der Kirchliche Dienst in der Arbeitswelt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (kda) eingeladen hatten. Der rote Faden der Nachtung war eine durchgängige Zeitkompetenzübung, anhand derer sich die Teilnehmerinnen und Teilnehmer bewusst machen sollten, welche Fragen das Wachbleiben aufwirft: Wie nimmt man persönlich die Nacht wahr, wenn man sie so verbracht hat wie bei der Nachtung? Was passiert, wenn man die Nacht zum Tag macht? Welche Rhythmen erkennt man – nicht nur an sich selbst, sondern auch bei anderen, bei den Nachtschichten, bei nächtlichen Vorgängen, die bei Tag oft nicht wahrgenommen werden oder

auch nicht wahrgenommen werden können? Wie verändert sich dadurch der persönliche Blick auf die Wirklichkeit von Tag und Nacht?

Den Beginn der Über-Nacht-Veranstaltung machten am Freitagnachmittag, pünktlich zum Sonnenuntergang um 16.36 Uhr, drei tagungsübliche Vorträge: „Rhythms of Life“ (Martha Merrow), „Die Kolonisierung der Nacht“ (Dietrich Henckel) und „Die Psychologie der nächtlichen Zeitwahrnehmung“ (Marc Wittmann). Um 21 Uhr wurde es Zeit für die geplanten Exkursionen: angesteuert wurden, jeweils in Gruppen zu 12 Personen, die Backstube der Hopfisterei, das Druckzentrum des Süddeutschen Verlags, das Viertel Altschwabing, ausgewählte Beispiele der Außenbeleuchtung in der Stadt sowie Münchner „Citynightsapes“.

Mit vielen neuen Eindrücken kamen alle um Mitternacht wieder in der Katholischen Akademie zusammen und bereiteten sich mit Snacks und Getränken auf die weiteren nächtlichen Aktivitäten vor. Es hätte auch die Möglichkeit gegeben, sich nun zur Nachtruhe zu legen, doch die meisten der Nachtschwärmer wollten nicht mitten im Versuch aufhören, sondern begaben sich auf die „Nächtliche naturkundliche Führung durch den Englischen Garten“ oder verbrachten die nächsten Stunden mit dem Schauen der Kinofilme „Midnight in Paris“ und „Night on Earth“.

Schließlich war es bereits 5 Uhr morgens und der „nächste Tag“ begann mit einem gesungenen Morgenlob. Nach der Auswertung der Zeitkompetenzübung durch Elmar Hatzelmann und



Eine der nächtlichen Exkursionen ging in die Hopfisterei – dabei mussten sich

alle gut verhüllen, um in der Backstube keine Verunreinigungen zu hinterlassen.

einem Austausch in Kleingruppen setzte Thomas Kessler aus Zürich nochmals einen Akzent mit seinem Vortrag „Gestaltung des städtischen Nachtlebens – Sperrstunden, verträgliches Nebeneinander von Schlafbedürftigen und Nachtschwärmern, nächtliches Flugverbot und anderes“. Zum Bestaunen des Sonnenaufgangs um 7.37 Uhr versammelten

sich dann alle im nahegelegenen Englischen Garten am Kleinhesseloher See und lauschten drei Texten, die die Veranstalter vorbereitet hatten. Gegen 8.15 Uhr beendete ein gemeinsames reichhaltiges Frühstück die „Nachtung“, die von allen als rundum gelungen empfunden wurde.

Astrid Schilling

Presse

Süddeutsche Zeitung

30. November 2015 – Eine Tagung in der Katholischen Akademie in Schwabing beleuchtet, wie die Gesellschaft ihren Rhythmus immer stärker in die Dunkelheit verlegt und was das für Auswirkungen hat – auch auf die Teilnehmer der „Nachtung“. (...) Die Wortkreation wurde mit Bedacht als Untertitel für eine gemeinsame Tagung gewählt, zu der die Evangelische Akademie Tutzing, die Katholische Akademie in Bayern und der Kirchliche Dienst in der Arbeitswelt der Evangelisch-Lutherischen Kirche (kda) nach Schwabing eingeladen hatten. Die „Nachtung“ (...) sei schließlich zunächst „das Gegenteil einer Tagung“, weil sie schließlich während der ganzen Nacht stattfindet. Zudem werde „die Nacht als Thema beleuchtet“.

Eine Langzeiterfahrung der anderen Art aber haben die Nachtungs-Teilnehmer am Samstagmorgen hinter sich. Um 7.37 Uhr stehen sie am Kleinhesseloher See und blinzeln in die aufgehende Sonne. Die Nacht war verdammt lang, mit Exkursionen, Vorträgen und gemeinsamen Gesprächen.

Thomas Anlauf

Kreisbote Starnberg

2. Dezember 2015 – Eine Tagung findet am Tag statt, eine „Nachtung“ in der Nacht. Die Idee zu diesem ungewöhnlichen Veranstaltungsformat kam von Martin Held, Studienleiter der Evangelischen Akademie Tutzing, der in Kooperation mit Philip Büttner, Referent des Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, und Astrid Schilling von der Katholischen Akademie Bayern zu einem Selbstversuch in die Akademie nach München lud. (...)

Der einzige Faktor, der allen Rhythmen gemein ist und den wir regulieren können, ist also das Licht. (...) Natürliche

Dunkelheit wird knapper, der Schutz von „Dunkelgebieten“ als Weltkulturerbe wird ernsthaft in der UNESCO diskutiert. (...) Auf der Suche nach Vögeln und deren Rufen startete eine Exkursion um 1 Uhr in den Englischen Garten. Auf der von Manfred Siering geführten Tour wurde jedoch schnell klar, dass der Park von Licht und Lärm „verschmutzt“ ist.

Carolin Dameris

WOZ Die Wochenzeitung (Zürich)

In München ist die Nacht noch jung, als ich mich kurz nach neun in eines der beiden Taxis quetsche. Urbane Nachtslandschaften wollen wir erkunden – „citynightsapes“. Klingt verheissungsvoll. Als Erstes dann prompt ein Déjà-vu: der Münchner Hauptbahnhof. Und wo man bei Tag noch en passant feststellte, dass auch dieser Bahnhof eine permanente Baustelle ist, steigt jetzt, wo wir neben einer der Gitterabschränkungen etwas abseits vom Gewusel beim Haupteingang stehen, ein zunehmend penetranter Uringeruch in die Nase, durch den die Worte des Exkursionsleiters nur noch bruchstückhaft dringen. Zweite U-Bahn-Röhre ... Fertigstellung ungewiss ... Geld ausgegangen. Professor Henckel, der keine drei Stunden zuvor darüber klagte, wie künstliche Beleuchtung die Nacht kolonisiert, knipst wild in der Gegend herum. Ein bisschen klick, klick, klick ist auch in meinem Kopf, wie ich mich kurz vor Mitternacht im Glasbau des „Café Ludwig“ im Petuelpark mit einer Tasse Glühwein wärme. Irgendwie will aus den vergangenen Stunden kein kontinuierlicher Film entstehen. Es ist eher wie im Experimentalkino: sich wiederholende Sequenzen, in denen ich wie Stanley Kubricks Astronaut in „Space Odyssey“ quasi körperlos durch einen farbigen Lichttunnel rase.

Franziska Meiser

Soli Deo Gloria

Musik und Spiritualität

Eine ganz besondere Veranstaltung konnten wir am 26. November 2015 in der Katholischen Akademie Bayern erleben. Der große deutsche Cellist Professor Julius Berger spielte in der Veranstaltung „Soli Deo Gloria“ Musikstücke aus verschiedenen Epochen und erklärte in seinem Vortragskonzert deren geistig-spirituelle Hintergründe.

Julius Berger wurde 1954 in Augsburg geboren und studierte Violoncello in München, Salzburg und Cincinnati. Mit 28 Jahren wurde er an die Würzburger Musikhochschule berufen und war damit einer der jüngsten Professoren Deutschlands.

Julius Berger widmet einen guten Teil seiner internationalen Konzert- und Aufnahmeaktivitäten neben seinem Engagement für zeitgenössische Kompositionen der Wiederentdeckung des Gesamtwerks von Luigi Boccherini und Leonardo Leo, sowie der ältesten Musik, die für Violoncello geschrieben wurde, der Ricercari von degli Antonii und Gabrielli.

Auf unserer Homepage sehen Sie in der Mediathek unter <http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/video/soli-deo-gloria-musik-und-spiritualitaet.html> unser rund vierminütiges Video von diesem Abend, bei dem Julius Berger eines der weltweit ältesten Violoncelli spielt – hergestellt von Andrea Amati im Jahre 1566.



Julius Berger mit seinem Violoncello – hergestellt von Andrea Amati im Jahre 1566.

Verleihung des Kardinal Wetter Preises 2015 an Dr. Eva Willebrand

Die Katholische Akademie Bayern verlieh im Einvernehmen mit der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg den Kardinal Wetter Preis 2015 an die Augsburgische Theologin Dr. Eva Willebrand. Der mit 1500 Euro dotierte Preis wurde im Rahmen einer öffentlichen Akademischen Feier in Anwesenheit von Friedrich Kardinal Wetter am Mittwoch, 25. November 2015, an der Universität Augsburg überreicht. Eva Willebrand (30) erhielt den Preis für ihre Promotion im Fach Religions-

pädagogik mit dem Titel „Zwischen indirekter Verkündigung, Erfahrungsspiegelung und Eröffnung religiöser Tiefendimensionen: Der Umgang mit literarischen Texten in Schulbüchern für den Religionsunterricht“ an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg. Lesen Sie im Anschluss die Laudatio ihres Doktorvaters auf die Preisträgerin und ihre Dankesrede. Einen kurzen Bericht über die Preisverleihung fanden Sie ja schon in Ausgabe 7-2015.

Abschied vom „Doktorvater“ und der „Doktormutter“? Nachdenken über akademische Beziehungen angesichts der Laudatio auf die Preisträgerin des Kardinal Wetter Preises 2015

Georg Langenhorst

I. Akademische „Lehrer“ und „Schüler“?

Für Lehrende an den Universitäten gibt es wohl kaum etwas Schöneres als die Ehrung von „Schülerinnen“ oder „Schülern“, die ihren eigenen akademischen Weg gefunden haben und beschreiten. Im Gepäck befinden sich auf den Weg mitgegebene Landkarten, ein richtungweisender Kompass und praktische Tipps, an denen sie sich nun orientieren und die sie selbst weiterentwickeln, modifizieren – oder bei Nichtbedarf ablegen.

Die Verleihung des Kardinal-Wetter-Preises bietet einen guten Anlass, darüber nachzudenken, wie sich die Beziehungen von akademischen Lehrern und Schülern in den derzeit stattfindenden umfassenden Umstrukturierungen des universitären Betriebs verändern. Klassisch spricht man im Blick auf die Betreuung von Dissertationen immer noch von den „Doktorvätern“ und „Doktormüttern“. Doktorandinnen und Doktoranden waren und sind auf eine spezielle Professorin oder einen speziellen Professor konzentriert, welche für die Betreuung des gesamten Promotionsvorhabens hauptverantwortlich sind. „Bei ihm“ oder „bei ihr“ promovierte man, so der Sprachgebrauch.

Diese traditionelle Form löst sich mehr und mehr auf. Immer stärker dominieren Graduiertenschulen oder Promotionskollegs die Phase der akademischen Weiterqualifizierung nach dem Regelabschluss des Magisters oder gleichwertiger Prüfungen. Alle Universitäten entwickeln strukturierte Promotions-



Prof. Dr. Georg Langenhorst, Lehrstuhl für Didaktik des katholischen Religionsunterrichts und Religionspädagogik an der Universität Augsburg

programme, nur so versprechen Anträge auf – für die Rankings ausschlaggebende – Drittmittel realistische Aussichten auf Erfolg. Das akademische Profil einer Universität wird maßgeblich von derartigen Promotionskollegs bestimmt. Die nach außen erkennbare Forschung wird häufig nur noch von der Wahrnehmung der Ergebnisse derartiger Großprojekte bestimmt. Die Betreuung der

Promotionsvorhaben obliegt in diesen Organisationsstrukturen durchgängig einem Betreuer-Team aus mehreren Professorinnen und Professoren. Zwischen Bewerberin und Betreuer auf der einen und der aufnehmenden Organisation auf der anderen Seite werden Zielvereinbarungen beschlossen und regelmäßig überprüft, welche die Art der Betreuung genau regeln: Rechte und Pflichten aller Beteiligten sind präzise definiert und vertraglich festgelegt. Strukturierte Promotionsprogramme garantieren – im Idealfall – den genau kalkulierbaren Abschluss in drei Jahren.

All diese Entwicklungen sind gut begründet. Natürlich kann die Abhängigkeit von nur einem Betreuer Nachteile nach sich ziehen, unzureichende Betreuung, Erpressbarkeit, Willkür. Natürlich hat es Vorteile, die Abläufe genau fest zu bestimmen und zu regeln. Natürlich lässt sich das Rad auch dieser Entwicklungen nicht zurückdrehen. Trotzdem ein nachdenklicher Zwischenruf: Wir nehmen unsere Studierenden schon jetzt durch das modularisierte Studiensystem eng an die Hand. Die Entwicklung und Entfaltung eigener freigelegter Interessen wird im Regelstudium de facto oft ausgeschlossen. Mit der Ausweitung dieses Systems auf die Promotionsphase verlängern wir diese Entwicklungen von genauer Kontrolle und enger Vorgabe. Ist so gerade im geisteswissenschaftlichen Bereich eine Freiheit von Gedankenentfaltung möglich?

Eine weitere Nachfrage: Fördert das genannte System nicht eine systematische Entpersönlichung des Betreuungsverhältnisses von Doktorvater/-mutter und Doktorand/-in? Die Betreuung durch Teams und Ausgestaltung durch Vertrag und Zielformulierung kann zu Anonymisierung und bloß funktionaler Beziehung führen. Ist das ein Gewinn? Geisteswissenschaftliche Forschung entzieht sich oft genug der Kalkulierbarkeit nach ökonomischen Gesichtspunkten. Und: Ein zentraler geisteswissenschaftlicher Wärmestrom lag und liegt darin, sich gerade bewusst in eine akademische Tradition zu stellen, die durch die persönliche Konstellation gestiftet wird.

Doch, das war und ist etwas Besonderes: Stolz zu sein und zu bleiben auf seinen Doktorvater oder seine Doktormutter auch weit über die Zeit der Betreuung hinaus; Teil einer „Schule“ zu sein, die von einer breitenwirksamen Persönlichkeit geprägt wurde. Dieser „Stolz“ schließt das Recht auf eigene Weiterentwicklung und auch auf kritische Absetzung bewusst mit ein. Doch, das war und ist ein außergewöhnliches Merkmal akademischer Beziehungen: Umgekehrt stolz zu sein auf seine Doktoranden und Doktorandinnen, die eigene Anregungen aufnehmen und kreativ und selbständig weiter entfalten, sei dies in der akademischen Welt, sei dies in anderen Berufsbiographien. Diese engen Beziehungen waren und sind ein Proprium gerade des geisteswissenschaftlichen akademischen Profils. Sie auf dem profanen Altar von Funktionalität, Ökonomisierung und vorgeblich notwendiger Pragmatik einzuschränken, aufzugeben und damit letztlich zu opfern ist eine Entwicklung, die man auf breiter Ebene diskutieren muss. Meine Position: Nichts gegen die Ausweitung auf neue Formen, aber bitte: bei Beibehaltung und Wertschätzung bisher bewährter Wege!

II. Selbstbestimmte oder vorgegebene Themen

Wie kommen Betreuer und Betreute in einem Promotionsvorhaben zusammen? Erneut finden sich mehrere Wege, unter denen es keine Wertungshierarchie gibt. Heute wird es immer mehr zum Normalfall, dass öffentlich ausge-

schriebene Graduiertenschulen oder Promotionskollegs Stellen oder Stipendien und damit Promotionsthemenfelder vorschlagen. Professorinnen und Professoren setzen die Rahmenbedingungen. Bewerberinnen und Bewerber – in der Regel in großer regionaler Streuung – melden sich und werden, je nach Passung, in das vorgeplante Projekt aufgenommen. Ihnen bleibt gegebenenfalls eine Mitbestimmung zur Ausgestaltung der genauen Themenformulierung des eigenen Projektes im Rahmen des Gesamtentwurfs. In naturwissenschaftlichen Projekten ist ein solches Vorgehen absolut stringenter und sinnvoll. Im Blick auf geisteswissenschaftliche Fragestellungen zeigt sich von Anfang an die Eindämmung von Kreativität und Eigenbestimmung. Ist das sinnvoll?

Eine weitere häufig vorzufindende Form des Zusammenkommens von Betreuer und Betreuten im akademischen Feld besteht aus der Fortsetzung regionaler, persönlich gewachsener Bindungen aus dem Studium. Lehrende sprechen ihnen als besonders begabte aufgefallene Studierende an, ob sie Interesse an einer akademischen Weiterqualifizierung haben. Oder umgekehrt; Studierende fragen ihnen aus dem Studium bekannte Lehrende an, ob sie bei ihnen promovieren können. In der Regel ergibt sich eine Themenfestlegung dann im persönlichen Gespräch. Zur Finanzierung werden Stipendien beantragt, gegebenenfalls gibt es die Möglichkeit zur Anstellung auf Zeit an dem betreffenden Lehrstuhl. Oder, erneut ein wichtiger Eigenweg der Geisteswissenschaften: Die auch langjährige, die engen Fesseln von Promotionsprogrammen sprengende Erarbeitung der Promotion erfolgt berufsbegleitend.

Es gibt einen dritten Weg der Stiftung von Betreuungsbeziehungen zwischen Promovenden und Professorinnen oder Professoren, traditionell oft bezeugt, heute nur noch selten beschränkt. Studierende „wählen“ sich Ort und Person der Betreuung nach eigenem freien Interesse. Sie haben ein Themenfeld oder sogar ein konkretes Thema vor Augen, für das sie sich interessieren, und suchen sich schlicht die – subjektiv – beste Adresse, an der sie ihr diesbezügliches Vorhaben realisieren wollen. Das setzt von ihrer Seite meistens große Mobilität und Flexibilität voraus, die aber angesichts des großen thematisch bestimmten Interesses motivierend ausgestaltet wird. Potentiell Betreuende müssen sich andererseits auf solche freien Bewerbungen von außen natürlich einlassen, werden das Profil der Bewerberin oder des Bewerbers und das anvisierte Promotionsprojekt kritisch prüfen.

Andererseits: Welche besseren Startbedingungen soll es geben als ein so klar benanntes Interesse? „Zweitbetreuer“ garantieren eine Einhaltung der akademischen Standards und bringen ihrerseits eigene Anregungen und Perspektiven mit ein. Dass gerade hier die Möglichkeit intensiven gemeinsamen Arbeitens im gleichen Themenfeld möglich wird, oft weit über die funktional bestimmte Phase der Promotion hinaus; dass gerade hier die Rede von „Doktorvater“ oder „Doktormutter“ ihren Sinn behält; dass gerade hier eine Einbindung in – so einseitig von Lehrenden bestimmte – Promotionskollegs kontraproduktiv wirken kann, liegt auf der Hand. Schön, dass es diese dritte Art noch gibt. Ich habe sie selbst als „Schüler“ so erlebt, und freue mich, sie nun auch als „Lehrer“ erfahren zu dürfen.

III. Weg der Preisträgerin

Damit sind wir nach längerem Hinweg bei der Kardinal-Wetter-Preisträgerin des Jahres 2015 angelangt: Eva Willebrand, geb. Leiting. Denn genau der



Nach der Preisverleihung: Kardinal Friedrich Wetter, Akademiedirektor Dr. Florian Schuller, Uni-Präsidentin Prof. Dr. Sabine Doering-Manteuffel, Martin Willebrand, der Ehemann der

Geehrten, Preisträgerin Dr. Eva Willebrand, Doktorvater Prof. Dr. Georg Langenhorst und Dekan Prof. Dr. Peter Maria Hofmann (v.l.n.r.).

zuletzt beschriebene Weg führte sie zu jener Promotion, die nun ausgezeichnet wird. Wie bei vielen der herausragenden Theologinnen und Theologen der letzten Jahre wird ihr akademischer Werdegang durch den Reiz der Doppelfachausbildung bestimmt. Eine alte Erkenntnis: Die Grenze, der Ort der Verbindung zweier Denkwege und geistiger Traditionen, setzt Kreativität frei. So auch bei ihr im Blick auf das Spannungsgefüge der Germanistik auf der einen, der Theologie auf der anderen Seite. Die Dialogdisziplin von „Theologie und Literatur“ erschien ihr so reizvoll, dass sie genau in diesem Feld promovieren wollte, freilich in religionspädagogischer Perspektive. Erstmals wird der Kardinal-Wetter-Preis so für eine Arbeit im Bereich der Religionspädagogik vergeben.

Geboren 1984 im münsterländischen Bocholt, verbrachte Eva Willebrand dort auch ihre Kindheit und Jugend. 2004 legte sie in Bocholt das glänzend abgeschlossene Abitur ab, nahm dann 2009 ein Studium der Katholischen Theologie und Germanistik (Lehramt Gesamtschule/Gymnasium) an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster auf. Nach erneut ausgezeichnetem Abschluss wechselte sie 2010 für ein Promotionsstudium an die Katholisch-Theologische Fakultät nach Augsburg. Ihre Promotion legte sie 2015 mit Bestnote ab. Nach dem ebenfalls bereits abgeschlossenen schulischen Referen-

dariat ist sie derzeit im Schuldienst in Nordrhein-Westfalen tätig.

Der damit skizzierte wissenschaftliche und berufliche Werdegang zeigt das Profil eines selbst- und zielbewussten Lebenswegs. Diese Eigenschaften prägen auch die Dissertation. Hinter dem Titel „Zwischen indirekter Verkündigung, Erfahrungsspiegelung und Eröffnung religiöser Tiefendimensionen: Der Umgang mit literarischen Texten in Schulbüchern für den Religionsunterricht“ verbergen sich gleich drei Innovationen: ein Blick auf die – bislang hinsichtlich des Geschehens im katholischen Religionsunterricht stark vernachlässigte – Schulbuchforschung, eine religionsdidaktisch orientierte Darstellung der Entwicklungen von „Theologie und Literatur“ sowie eine eigenständige und neuartige Nachzeichnung der Grundprinzipien des Einsatzes literarischer Texte im Religionsunterricht.

Letztlich liegt hier ein Paradebeispiel für geglückte und ergiebige Arbeit im interdisziplinären Feld vor: zwischen Theologie, Pädagogik, Literaturwissenschaft und gleich mehreren Feldern der Didaktik. Die erbrachten Leistungen umfassen verschiedene Dimensionen: Zunächst überhaupt im Bereich der systematischen Ausleuchtung eines Feldes, das bisher wissenschaftlich kaum kultiviert wurde: der Religionsschulbuchforschung. Eine vergleichbare Erfassung der Schulbücher für den in der Auswahl benannten Bereich findet sich bislang

nicht. Von den hier vorgelegten Listen sind Folgeforschungen problemlos möglich. Innerhalb dieser Sichtung wurde eine zweite Auslotung vorgenommen: die arbeitsintensive Analyse, welche literarischen Autoren und Texte überhaupt rezipiert wurden. Daneben tritt die Aufarbeitungen von Forschungsständen, die in dieser Form zwar nicht völlig neu sind, hier gleichwohl souverän, gekonnt und stets in Orientierung an der eigenen Fragestellung vorgenommen werden: über das Forschungsfeld von „Theologie und Literatur“, über Leitlinien gebende Dimensionen der gegenwärtigen Religionspädagogik, über die konzeptionelle Entwicklung des Religionsunterrichts und weitere mehr. All diese Bausteine sind notwendig, um das eigene Ziel erreichen zu können.

So wichtig diese Erfassungsarbeiten sind, entscheidend wird der Umgang mit den Befunden. Eine zentrale erste Erkenntnis liegt in der Profilierung von drei Phasen, von drei deutlich unterscheidbaren Paradigmen des Umgangs mit literarischen Texten. Besonders anschlussfähig dürfte der Hinweis sein, dass sich diese Paradigmen sicherlich auch auf andere Entwicklungen des Religionsunterrichts übertragen lassen. Die spezifische Frage nach dem Umgang mit literarischen Texten wird so zu einem erkenntnisfördernden Schlüssel zur Frage nach der Entwicklung didaktischer Konzeptionen überhaupt. Die gewählte exemplarische „Tiefenbohrung“ lässt

erkennen, wie sich die Didaktik im Allgemeinen und die Religionsdidaktik im Speziellen seit 1945 verändert haben. Der Seitenblick auf literarische Texte als ja keineswegs originäre Lernmedien des Religionsunterrichts zeigt exemplarisch die Veränderungen der Beziehung von Kirche und Kultur auf.

Als besonders hilfreich erweist sich dabei die Entscheidung der Autorin, immer wieder auf kontextuelle Bedingungen zu verweisen. Die Ausführungen

Der Seitenblick auf literarische Texte als ja keineswegs originäre Lernmedien des Religionsunterrichts zeigt exemplarisch die Veränderungen der Beziehung von Kirche und Kultur auf.

verblieben nicht im (verengenden) Blick auf den Religionsunterricht, sondern zeigen die Parallel- und (oft genug auch) Vorentwicklungen vor allem in der Deutschdidaktik oder im Wissenschaftsfeld von „Theologie und Literatur“. Die Verschränkung dieser Ebenen wirkt besonders überzeugend und gelungen. Dass die Dissertation schließlich nicht nur in der deutenden Analyse verbleibt, sondern zum Aufzeigen künftiger Pers-

pektiven übergeht (in stringenter Bündelung von zuvor entwickelten Erkenntnisfäden), ist für eine religionspädagogische Arbeit vorbildlich. Von dieser Arbeit aus kann man nicht nur wissenschaftliche Folgestudien vorantreiben, sondern auch ganz konkret in der Schulbucharbeit und der künftigen Arbeit mit literarischen Texten im Religionsunterricht profitieren.

Pragmatisch fällt auf: Der immense Fleiß in der Erfassung der breitgestreuten Materialien, durch den in der Forschung bislang weitgehend übersehene

Dieser geisteswissenschaftliche Wärmestrom pulsiert weiter.

Felder erschlossen werden; die zugleich präzise wie ungemein lesefreundliche Sprache, in der die Erkenntnisse präsentiert werden; die große Eigenständigkeit im Entwerfen einer kreativ-stringenten Systematik. Die Verfasserin arbeitet gekonnt den jeweiligen Stand der Forschungen ein, ohne sich in Fremdiskursen zu verzetteln. In selbstbewusster Positionalität kritisiert sie Einschätzungen und Entwicklungen, wenn sie ihrer begründeten Meinung nicht standhalten. Dabei ist sie sich stets der Kontextbezogenheit bewusst: Wenn Entwicklungen der Vergangenheit wie etwa der Verzicht auf Berücksichtigung der literarischen Form in den Lehrwerken der „ersten Phase“ kritisiert werden, dann stets mit dem Verweis auf die Distanz heutiger Perspektive und die – zumindest mögliche – Stimmigkeit solcher Verfahren im damaligen Zusammenhang. Gekonnte theologisch-literarische Deutungen exemplarischer, besonders wichtiger Texte runden das Gesamtbild ab.

Diese vom Zweitprüfer Professor Dr. Hans Mendl (Passau) mitbetreute religionspädagogische Arbeit erfüllt die Anforderungen an eine theologisch fundierte, pädagogisch-didaktisch ausgerichtete und interdisziplinär angelegte Dissertation in höchstem Maße. In Form, Inhalt, Aufarbeitung, Anlage und Erkenntnisgewinn genügt sie den höchsten Ansprüchen. Sie ragt insgesamt aus den gegenwärtig deutschlandweit verfassten religionspädagogischen Arbeiten hinaus, behauptet ihre Qualität aber auch im Feld der gesamten theologischen Forschungen. Kein Zweifel: Bei der Trägerin des Kardinal-Wetter-Preises 2015 handelt es sich um eine außergewöhnliche akademische Spitzenbegabung, deren weitere Wege spannende Entfaltungen versprechen.

IV. Ausblick

Gibt es das noch, „Doktorväter“ oder „Doktormütter“, akademische Betreuungsverhältnisse außerhalb von Drittmittelförderung, von strukturierten Promotionsprogrammen, von gegenseitig verpflichtend formulierten Betreuungsverträgen? Diese Fragestellungen standen am Anfang unserer Überlegungen. Im Wissen um die Notwendigkeit und Berechtigung all jener die Gegenwart prägenden strukturellen Erweiterungen des akademischen Betriebs zeigt die preisgekrönte Arbeit von Frau Dr. Willebrand auf: Doch. Dieser geisteswissenschaftliche Wärmestrom pulsiert weiter. Der Weg des aus Interesse selbsterwählten Themenfeldes, der freigesuchten Betreuung und der selbst organisierten Lebensform während der Promotion stellt eine besondere Option des akademischen Werdegangs dar. Gut so! □

Literarische Texte im Religionsbuch. Geschichtliche Wegmarken und aktuelle Tendenzen

Eva Willebrand

I.

Ich freue mich über die Anerkennung und möchte mich für die Verleihung des Kardinal-Wetter-Preises ganz herzlich bedanken: bei der Katholischen Akademie in Bayern, namentlich bei Ihnen, Herr Dr. Schuller und Frau Dr. Schilling, sowie bei der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg. Mein Dank gilt auch Ihnen, Herr Kardinal Wetter – dafür, dass Sie den Weg hierher auf sich genommen haben und heute Abend dabei sind.

Zugleich möchte ich die Wertschätzung, die mir zuteil wird, gern weitergeben: an meine Eltern, die mich immer ermutigt haben, diesen Weg zu gehen; an meinen Mann für alle Unterstützung und Begleitung; an Professor Langenhorst für die intensive und motivierende Betreuung wie für den wertschätzenden Umgang; und an Professor Mendl für das Erstellen des Zweitgutachtens und für hilfreiche Ratschläge in der Promotionsendphase.

Damit komme ich nun zur Arbeit selbst, aus der ich Ihnen einen kleinen Ausschnitt vorstellen möchte: Wie wurde und wird im Religionsunterricht mit literarischen Werken – mit Gedichten, mit Auszügen aus Erzählungen und Romanen – gearbeitet? Dieser Frage bin ich in meiner Arbeit nachgegangen.

Grundlage meiner Analysen war ein Medium, das viele von Ihnen sicherlich aus ihrer eigenen Schulzeit noch kennen und mit dem sie mehr, vielleicht auch weniger gute Erfahrungen verbinden: das Religionsbuch. Wie kein anderes Medium spiegelt gerade die Gattung „Religionsbuch“, die in den vierziger und fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts den traditionellen Katechismus als Lehrbuch ablöste, die religionsdidaktische Entwicklung der letzten sechzig Jahre wider. Die in den Büchern präsenten Literaten und ihre Texte, dazugehörige Wertungen und Interpretationsansätze sowie Aufgabenstellungen, die zur Erschließung und Erarbeitung im Unterricht auffordern, habe ich analysiert, um Grundtendenzen in der Entwicklung des literarisch-religiösen Lernens aufzuzeigen.

Anhand von zwei Schlaglichtern möchte ich Ihnen zeigen, was sich in dem genannten Zeitraum auf diesem Feld getan hat – wie im Religionsunterricht vor sechzig Jahren und heute mit literarischen Werken gearbeitet wurde und wird.

II.

Erstes Schlaglicht: Rilke in den Religionsbüchern der vierziger und fünfziger Jahre des letzten Jahrhunderts. Vor den kulturellen und gesellschaftlichen Umbrüchen der sechziger Jahre zielte der Religionsunterricht vor allem auf eines: Seinem Selbstverständnis als „Kirche in der Schule“ folgend ging es darum, Kinder und Jugendliche zu gläubigen Christinnen und Christen zu erziehen. Von dieser Intention ist auch der Umgang mit literarischen Werken bestimmt.

In erster Linie sind dabei warnende Stimmen zu vernehmen, wenn es in den Unterrichtswerken um die Frage nach



Preisträgerin Dr. Eva Willebrand

dem Umgang mit Literatur geht, wie das folgende Zitat belegt: „Der schlimmste Feind des Glaubens ist das glaubensfeindliche Buch. Wenn man nach den tiefsten Gründen der Entchristlichung in den Familien und im öffentlichen Leben fragt, wird man immer wieder das Wort bestätigt finden: Calamus calamitatum auctor, die Feder ist an allem Unheil schuld.“

Mit diesen Worten wird in der Sittenlehre des Religionsbuchs „Wandel im Licht“, 1948 erschienen, vor einer der Gefahren gewarnt, die den Glauben bedrohen. Im Umgang mit den Werken der deutschen Klassik, die etwa im Deutschunterricht jener Zeit einen sehr hohen Stellenwert hatten, wird den Schülerinnen und Schülern folgender Rat gegeben: „Auch die Beschäftigung mit der deutschen klassischen Literatur kann Gefahren bergen; denn unsere Klassiker standen zum größten Teil dem katholischen Glauben fern. Hier gilt die Warnung, die der hl. Basilius einst an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der Profanliteratur richtete: ‚Ganz nach dem Vorbilde der Bienen müßt ihr mit jenen Schriften umgehen. Diese fliegen ja nicht allen Blumen unterschiedslos zu, noch wollen sie die, die sie aufsuchen, ganz wegtragen, vielmehr nehmen sie nur so viel mit, als sie verarbeiten können, und lassen das andere gern zurück. Wollen wir klug sein, dann eignen wir uns aus jenen Schriften auch nur das an, was der Wahrheit verwandt ist, und übergehen das andere. Und wie wir beim Pflücken der Rosen die Dornen vermeiden, so werden wir auch bei der Benützung jener Schriften vor dem Schädlichen auf der Hut sein.“

Diese Warnung, die der heilige Basilius († 379) vor mehr als 1.600 Jahren an die Heranwachsenden seiner Zeit richtete, scheint auch in der Mitte des 20. Jahrhunderts noch aktuell. Wie wirkungsvoll solche Ratschläge sind – oder ob sie nicht eher das Gegenteil erzielen, weil das „Verbotene“ und „Ketzerische“ das eigentlich Reizvolle ist – sei dahingestellt. Auffällig ist: Dieser Rat wird

nicht nur den Schülerinnen und Schülern ans Herz gelegt, zugleich scheinen ihn die Unterrichtswerke selbst in Auswahl und Behandlung literarischer Texte zu befolgen.

Entsprechend der Klassifizierung literarischer Werke nach Rosen und Dornen lassen sich dabei zwei Grundtendenzen ausmachen: Zum einen dienen literarische Texte dazu, die christliche Botschaft zu verkünden und weiterzutragen. Die Unterrichtswerke setzen dabei auf die Fähigkeit von Literatur, Schülerinnen und Schüler in ihren Bann zu ziehen: Texte wie etwa der „Sonnengesang“ des Franziskus oder die hymnenartigen Gedichte Gertrud von le Forts sollen aufgrund ihrer sprachlichen Kraft zum Glauben hinführen. Zum anderen wird die Eigenschaft von Literatur, den Menschen anzurühren, als Gefahr betrachtet: Literatur könne auch vom Glauben wegführen und den Leser geradezu verführen. Die Urheber solcher Werke werden als „falsche Propheten“ „entlarvt“; ihre nicht-christliche Gottesvorstellung wird „aufgedeckt“.

Exemplarisch für diese „falschen Propheten“, die den Religionsbuchautoren jener Zeit ein Dorn im Auge sind, steht Rainer Maria Rilke. Das Werk, auf das sich die Unterrichtswerke berufen, wenn auf die Religiosität oder das Gottesbild Rilkes Bezug genommen wird, ist dessen 1905 erschienenes „Stundenbuch“. Die Häufigkeit, in der insbesondere Auszüge aus diesem Werk vorkommen, und die Vehemenz, mit der seine Gottesvorstellung in einigen Unterrichtswerken abgelehnt wird, lassen erahnen, wie einflussreich Rilke in der Nachkriegszeit, etwa zwanzig Jahre nach seinem Tod, gewesen ist.

Beispielhaft hierfür steht die Darstellung in einem Religionsbuch mit dem Titel „Licht und Leben“ von 1954, wo das Gottesbild Rilkes wie folgt charakterisiert wird: „Rainer Maria Rilke († 1926) ist von dem romantischen Drang erfüllt, alles zu einer Einheit zusammenzufassen und klare Scheidungen zu vermeiden. Es bleibt für ihn in all seinen Entwicklungsperioden die

Zum einen dienen literarische Texte dazu, die christliche Botschaft zu verkünden und weiterzutragen.

Überzeugung bestehen: Gott und Schöpfung sind so eng miteinander verbunden, daß zwischen ihnen kein Abstand mehr besteht. Der Gott Rilkes ist in seinem Wesen eine unpersönliche Naturgottheit. [...] In seinem Stundenbuch bezeichnet der Dichter Gott als ‚großes Heimweh‘, ‚Wald‘, ‚Lied‘, ‚dunkles Netz‘. Gott ist ihm ein anderer Name für das Leben.“

Im Rahmen dieser Ausführungen wird auf ein Gedicht Rilkes im Anhang verwiesen – ein Text, der belegen soll, dass der irdische Gott Rilkes „den Gebrechen des irdischen Lebens“ unterliege. Die Verse lauten wie folgt:

Du bist der Arme,
Du der Mittellose...
Der Bettler mit verborgenem Gesicht;
Du bist der leise Heimatlose,
Der nicht mehr einging in die Welt...
Und alle Armen in den Nachtasylen,
Was sind sie gegen Dich
und Deine Not?
Du bist so arm wie eines Keimes
Kraft.

Diese sieben Verse, die als zusammenhängendes Gedicht präsentiert werden, entstammen einem achtstrophigen

Text, der insgesamt 39 Verse umfasst. Die steinbruchartige Textauswahl hat zur Folge, dass die in den ausgewählten Texten vorhandenen Metaphern für Gott aus ihrem größeren Kontext gerissen und als Definitionen fehlgedeutet werden.

Dieser Umgang mit literarischen Texten zeigt: Zwei unterschiedliche Formen der Gottesrede prallen in den „Stundenbuch“-Versen und in den Religionsbüchern dieser Zeit aufeinander. Auf der einen Seite – bei Rilke – steht die Suche nach Gott fernab kirchlich geprägter Sprachformen. Gerade das „Stundenbuch“ ist Ausdruck für die Befreiung von einer traditionellen katholischen Erziehung verbunden mit starren Ritualen und anezogener Christusfrömmigkeit, worunter der Dichter selbst gelitten hat. Mit der Überfülle von Bildern in seinen Gedichten schafft Rilke ein Bewusstsein dafür, dass Gott durch kein Bild und keine Definition zu erfassen ist. Auf der anderen Seite steht die kirchlich verkündigende Sprache der Religionsbücher, die sich auch nach Abbruch des Katechismusunterrichts einer formalisierten Glaubenssprache bedienen. Auf Rilkes kühnen Versuch, sich Gott ohne vorgefertigte Sprachformen zu nähern, lassen sich die Religionsbücher zu diesem Zeitpunkt noch nicht ein.

So also gestaltet sich der Auftakt im Umgang mit literarischen Texten im Religionsbuch: Noch behält eine streng formalisierte Sprache, die über Jahrhunderte die Katechismen gekennzeichnet und religiöses Lernen bestimmt hat, die Oberhand, zugleich findet jedoch eine erste Besinnung auf andere Sprachformen der Gottes- und Glaubensrede statt: Dazu gehört die biblische Gottesrede, aber eben auch das literarische Sprechen. Dieses soll die dogmatisch geprägte Sprache keineswegs ersetzen, wohl aber bereichern, wird doch erkannt, dass Literatur als Sprachform oftmals erfahrungsnäher ist und somit die Menschen vielfach besser erreicht. Das Sich-Einlassen darauf funktioniert allerdings nur bis zu einem gewissen Punkt: Die Grenzen sind dann erreicht, wenn die Inhalte literarischer Texte in tatsächlicher oder vermeintlicher Opposition zur christlichen Offenbarung stehen.

III.

Zweites Schlaglicht: „Wir sind Helden“ und Huub Oosterhuis in einem Religionsbuch der Gegenwart. Befürchtungen, das Lesen der Werke Rilkes oder anderer „falscher Propheten“ könne bei Schülerinnen und Schülern einen Abfall vom Glauben bewirken, sind nicht gerade das, was Religionslehrer oder Religionsbuchautoren heute umtreibt. Was in einem verkündigenden Religionsunterricht in einer Zeit lange vor dem Einsetzen des Pluralisierungs- und Individualisierungsschubs tragfähig war, ist angesichts gänzlich anderer Voraussetzungen längst überholt.

Heute lässt sich die Situation des Religionsunterrichts wie folgt skizzieren: Zusehends schwindet die Gruppe derer, die an einen personalen Gott glauben; im Zuge dessen wächst gerade unter jungen Menschen eine größere religiöse Heterogenität, die bei vielen zu einer Unsicherheit in Fragen des Glaubens führt. Parallel dazu ist bei einem Großteil der Jugendlichen eine Distanz zur Kirche zu verzeichnen; weite Teile werden durch sie gar nicht mehr erreicht; nur wenige fühlen sich der Kirche persönlich verbunden. Diese Kirchendistanz geht einher mit einer Distanz zur dort gesprochenen Sprache; Jugendliche sind keineswegs sprachlos, wenn es um Religiosität geht, jedoch sprechen sie eine andere – eher eine religiöse „Suchsprache“ als eine „Besitzsprache“

(Paul Konrad Kurz) – und lehnen die im kirchlichen Bereich gesprochene Sprache oftmals ab, da sie ihnen unverständlich und erfahrungsfern ist.

Wie angesichts dieser Situation literarisch-religiöses Lernen aussehen kann, soll anhand des Umgangs mit zwei literarischen Werken in „sensus Religion“, einem 2013 von Rita Burrichter und Josef Epping herausgegebenen Religionsbuches, aufgezeigt werden.

Bereits für die Überschrift des Buchkapitels „Bitte gib mir nur ein Wort. Gottesbeziehung in Gebet und Schweigen“ wird auf den Liedtext „Nur ein Wort“ der Gruppe „Wir sind Helden“ zurückgegriffen. Innerhalb des Kapitels wird dieser Popsong aus dem Jahr 2005 dem Kirchenlied „Ich steh vor dir“ (1969, dt. 1974) von Huub Oosterhuis in der deutschen Übersetzung von Lothar Zenetti gegenübergestellt. Das Lied „Nur ein Wort“ beginnt mit folgenden Versen:

Ich sehe, dass du denkst
Ich denke, dass du fühlst
Ich fühle, dass du willst
Aber ich hör dich nicht, ich

Hab mir ein Wörterbuch geliehen
Dir A bis Z ins Ohr geschrieen
Ich stapel tausend wirre Worte auf
Die dich am Ärmel ziehen

Und wo du hingehen willst
Ich häng an deinen Beinen
Wenn du schon auf den Mund fallen
musst,
warum dann nicht auf meinen

Oh bitte gib mir nur ein Oh
Bitte gib mir nur ein Oh
Bitte gib mir nur ein Oh
Bitte gib mir nur ein Oh
Bitte gib mir nur ein Oh
Bitte gib mir nur ein Oh
Bitte bitte gib mir nur ein Wort

Das Lied von Huub Oosterhuis, das sich auch im Neuen Gotteslob (Nr. 422) findet und vielen von Ihnen sicherlich bekannt ist, liest sich wie folgt:

Ich steh vor dir
mit leeren Händen, Herr;
fremd wie dein Name
sind mir deine Wege.
Seit Menschen leben,
rufen sie nach Gott;
mein Los ist Tod,
hast du nicht andern Segen?
Bist du der Gott,
der Zukunft mir verheißt?
Ich möchte glauben,
komm mir doch entgegen.

Von Zweifeln
ist mein Leben übermannt,
mein Unvermögen
hält mich ganz gefangen.
Hast du mit Namen mich
in deine Hand,
in dein Erbarmen
fest mich eingeschrieben?
Nimmst du mich auf
in dein gelobtes Land?
Werd ich dich noch
mit neuen Augen sehen?

Sprich du das Wort,
das tröstet und befreit
und das mich führt
in deinen großen Frieden.
Schließ auf das Land,
das keine Grenzen kennt,
und lass mich
unter deinen Kindern leben.
Sei du mein täglich Brot,
so wahr du lebst.
Du bist mein Atem,
wenn ich zu dir bete.

„Bitte bitte gib mir nur ein Wort“: das ist ein Flehen einer Verliebten danach,

von dem Anderen wahrgenommen zu werden. „Sprich du das Wort, das tröstet und befreit“: das ist das Flehen eines Beters, der sich demütig, zweifelnd und fragend an Gott wendet mit dem Wunsch, dieser möge sich zeigen. Die Wort-Metapher ist beiden Texten gemeinsam: Hinter dem Wunsch, der Andere – im einen Fall ein menschliches Gegenüber, im anderen Fall Gott – möge ein Wort sagen, steckt die Sehnsucht, wahr- und angenommen zu werden. Beide, die Verliebte und der Betende, machen die Erfahrung, dass der Angesprochene schweigt, und warten auf eine Antwort.

Als Form der Auseinandersetzung mit beiden Werken ermuntert ein Impuls in „sensus Religion“ dazu, die Texte umzuschreiben: sie so zu verändern, „dass ‚Nur ein Wort‘ zum Gebet und ‚Ich steh vor dir‘ zum Lovesong wird“. Dadurch können die Parallelen zwischen der Situation des Betenden und der Verliebten zutage treten, zugleich wird so bewusst, wo diese Parallelsetzung an ihre Grenzen gerät. Der gewichtigste Unterschied: Das Flehen der Verliebten kann erhört werden, es fällt weg, sobald der Angesprochene sein Schweigen bricht; das an Gott gerichtete Gebet dagegen ist letztlich nicht überholbar („Seit Menschen leben, / rufen sie nach Gott; / mein Los ist Tod, / hast du nicht andern Segen?“).

Literarische Werke wie diese beiden Lieder werden eingesetzt, um Schülerinnen und Schüler sprachfähig zu machen: Sie sollen lernen, literarische Ausdrucksformen zu verstehen und ihrer eigenen Religiosität, ihrem Glauben, ihrer Suche, ihrem Zweifel oder Nicht-Glauben eine Sprache zu geben.

IV.

Das Ringen um eine angemessene Gottesrede – Ein Beispiel aus der Praxis. Zu welchen Ergebnissen ein solch kreativer Umgang mit Literatur führen kann, zeigt das Beispiel einer sechzehnjährigen Schülerin, die das Lied „Nur ein Wort“ in einen Gebetstext umgewandelt hat, den ich Ihnen vorstellen möchte, um dann zum Schluss zu kommen. Die Schülerin schreibt:

Kommende Akademieveranstaltungen

Diese Terminvorschau ist vorläufig. Sie entspricht dem Stand unserer Planungen. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergehen. Dort, wie auch auf unserer Homepage unter www.kath-akademie-bayern.de finden Sie das verbindliche Datum, den endgültigen Titel sowie nähere Informationen.

Filmabend in Zusammenarbeit mit der Hochschule für Fernsehen und Film München

Mittwoch, 6. April 2016

„Hin und weg“. Film und Gespräch

Abendveranstaltung

Dienstag, 12. April 2016

Der „Islamische Staat“: Struktur, Strategie und Ziele einer Terrororganisation

Abendveranstaltung

Donnerstag, 21. April 2016

Elektromobilität: Hype oder Revolution?

Filmkurs in Zusammenarbeit mit dem Verein „DIALOG Neues Münchner Kunstforum“

Freitag, 22. April, und

Samstag, 23. April 2016

Mit den Regisseuren Konstantin Lopushansky und Celino Bleiweiß

Abendveranstaltung

Montag, 25. April 2016

Europa – Die Macht und das Recht
Dieter Grimm, Ulrike Guérot,
Christian Ude

Ich seh nicht, dass du denkst,
ich denk nicht, dass du fühlst,
ich fühl nicht, dass du willst,
oft ist das schon okay
und doch gibt es Momente,
da tut das ganz schön weh.

Ich hab Gebete gelernt,
sie aufgesagt, ohne zu verstehen,
heute stammle ich unverständliche
Worte
in der Hoffnung, du kannst sie hören
und mich sehen.

Wo ich auch hingehen will,
ich spür nicht deine Nähe,
warum machst du's nicht möglich,
dass ich fest glaube und dich sehe?

Bitte gib mir nur dein Wort,
gib mir dein Wort,
bitte, bitte gib mir dein Wort.

(Vielleicht wäre das Leben dann ein
bisschen leichter. Vielleicht.)

Diese Schülerversen zeugen sowohl von einer sehr persönlichen und intensiven Suche nach Gott, die zugleich von starken Zweifeln begleitet ist, als auch von einem Ringen um die rechten Worte für die Rede zu Gott. Die Beschäftigung mit den beiden literarischen Werken bietet also die Möglichkeit, die eigene Gottesbeziehung zu reflektieren und ihr – im Rückgriff auf die spezifische Sprachform der Literatur – Ausdruck zu verleihen.

Damit – so denke ich – stimmt dieses Beispiel optimistisch, dass die Arbeit mit Literatur in religiösen Lernprozessen auch weiterhin zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit Glaube und Religion beitragen kann. Es deutet an, dass die Geschichte eines religionsdidaktischen Umgangs mit Literatur längst nicht zu Ende geschrieben ist. □

Die Dissertation erscheint im Frühjahr dieses Jahres beim Klinkhardt-Verlag unter dem Titel „Literarische Texte in Religionsbüchern. Zwischen Verkündigung, Erfahrungsspiegelung und Erschließung religiöser Tiefen“.

Abendveranstaltung Dienstag, 26. April 2016 Der „Accord-Arbeiter“. Zum 100. Todestag des Komponisten Max Reger

Vernissage

2. Mai 2016

„Polyphon“
Ausstellung mit Werken der Klasse
Jorinde Voigt der Akademie der
Bildenden Künste München

Studienabend mit buddhistischen und christlichen Texten (II)

Mittwoch, 4. Mai 2016

Die Unsagbarkeit des Absoluten

Filmvorführung im Rahmen des DOK.fest

Montag, 9. Mai 2016

Filmvorführung im Rahmen des DOK.fest

Mittwoch, 11. Mai 2016

Reihe „So hab ich das noch nie gesehen – Film im Gespräch“

Mittwoch, 18. Mai 2016

Festlicher Abend

zum Fronleichnamsausklang

Donnerstag, 26. Mai 2016

Glück

Was die Philosophie dazu beitragen kann

„Jeder ist seines Glückes Schmied“ sagt der Volksmund. Worin aber liegt dieses Glück des Menschen? Im Dschungel der Ratgeberliteratur gab und gibt es unzählige Meinungen – auch die Philosophie versuchte sich seit Menschengedenken an einer Definition von Glück. Und so machten sich die Philosophischen Tage der Katholischen Akademie Bayern vom 8. bis 10. Oktober 2015 auf die

Suche nach Antworten. Referate und Arbeitskreise gingen unter dem Titel „Glück. Was die Philosophie dazu beitragen kann“ auf ganz verschiedene Aspekte ein. Und die Teilnehmer erfuhren bei einer Exkursion in die Staatliche Lotterieverwaltung, wie Glück sehr wohl „geschmiedet“ werden kann. Auf den folgenden Seiten dokumentieren wir die Vorträge.



Foto: akg-images

Aldous Huxley (1894 bis 1963), unter anderem Autor des Werks „Schöne neue Welt“, prägte den Satz: „Glück ist wie Koks: Es ist ein Nebenprodukt.“

Eröffnungsstatement der Philosophischen Tage 2015

Winfried Löffler

I.

Sie kennen vermutlich alle den von mir überaus geschätzten niederbayerischen Liedermacher Haindling. In einem seiner hintergründigen Lieder geht es um eine Dame namens „Paula“, die nur hinter dem lieben Geld her ist. In der zweiten Strophe findet sich aber folgende grundsätzlichere Überlegung: „Wenn mer jemand frogt, was wuist – Glick oder Gäid, dann gibts für eahm nur oans, nur oans was wirklich zäit“ Und das ist vermutlich, so legt es die Melodieführung nahe: „a Gäid“!

Der Text ist absurd. Natürlich ist er absichtlich absurd, denn hier soll ja etwas kritisiert werden. Aber warum kommt er uns absurd vor? Nun, Geld wird gemeinhin als ein Mittel oder eine Voraussetzung zum Glück gesehen, aber nicht als das Ziel selber. Und die offensichtlich recht begüterte Paula kommt einem arm vor, wenn sie Ziel und Mittel verwechselt.

Aber interessant und irgendwie abenteuerlich ist der Grundgedanke, der dahintersteht: Kann das vielleicht doch sein, dass es im Leben letztlich um etwas anderes geht als um Glück? Dann wäre Paulas Lebensgestaltung nicht mehr so grundsätzlich absurd, dann trifft sich Haindlings Paula nämlich mit dem Diktum von Sigmund Freud: Dass der Mensch glücklich werde, ist im Plan der Schöpfung nicht vorgesehen. Manchmal wurden sogar Vorschläge gemacht, welche Alternativprogramme zur Glückssuche es geben könnte, wie in jenem Spruch, der bis ins 20. Jahrhundert auf deutsche Schultore gemeißelt war: „Du bist nicht auf Erden, um glücklich zu sein, sondern deine Pflicht zu tun!“

II.

Worauf will ich mit meinen Eingangsüberlegungen hinaus? Es sind mindes-



Prof. Dr. Dr. Winfried Löffler, Professor am Institut für Christliche Philosophie der Universität Innsbruck, Leiter der Philosophischen Tage

tens drei Fragen zum Glück, die man klar auseinander halten sollte. Die erste ist strukturell, die zweite inhaltlich, die dritte lebenspraktisch.

Die strukturelle Frage ist die: Ist Glück das zentrale Ziel im Leben, das, worum sich letztlich alles dreht – oder ist es eher etwas, das vielleicht dazukommt, das sich in manchen Leben zufällig einstellen mag, das aber – wie bei Paula – gar nicht das Wichtigste ist? Es gibt eine ganze Linie der Philosophiegeschichte, die das Glück als unwichtig oder sogar als irreführende Vorstellung abweist. Aber es gibt eben auch diese aristotelisch inspirierte Tradition des

Eudaimonismus, die im Glück das eigentliche Ziel im Leben sieht.

Notabene, diese erste Frage war nur strukturell. Die zweite Frage ist davon zu unterscheiden: Selbst falls wir wirklich alle nach dem Glück streben, worin besteht denn dieses Glück inhaltlich? Darum drehten sich über die Jahrtausende verschiedenste philosophische Antworten. Ist es zum Beispiel ein Zustand der Lustmaximierung, der Erkenntnis, der Ruhe, oder sonst etwas? Und aus christlicher Perspektive könnte man hier eine Frage einschieben: Ist Glück etwas Innerweltliches oder hat es mit dem Bezug zu Gott zu tun? Oder ist vielleicht beides denkbar, in etwa so: Wer in der Welt seine ethischen Hausaufgaben macht und sein Leben sinnvoll gestaltet, der wird einerseits sich und sein Umfeld glücklich machen, und zugleich bewegt er sich so auf Gott hin.

Die dritte Frage ist die lebenspraktische Frage: Wie kann man dem Glück näher kommen, was kann man tun (so weit es an einem selbst liegt), um ein glücklicher Mensch zu werden? Hat es zum Beispiel einen Sinn, dem Glück direkt nachzujagen? Wir sind ja heute eine Beratergesellschaft geworden, zahllose Websites und Bücher geben scheinbar Handreichungen genau für das: Wege zum Glück. Aber besteht da nicht eher die Gefahr des Sich-Verbeißen und der noch größeren Enttäuschung, wenn sich der Glückserfolg nicht so recht einstellen will? Diese Mechanismen hat übrigens Georg Römpp kürzlich in seinem Anti-Glücks-Buch schön beschrieben. Ist es also eher so, dass man dem Glück am besten indirekt nachstrebt, indem man sich für etwas engagiert, das einem wertvoll und sinnvoll vorkommt? Dann, so die Idee, könnte sich das Glück von selber einstellen. Aldous Huxley hat es einmal so auf den Punkt gebracht: „Glück ist wie Koks: Es ist ein Nebenprodukt.“

III.

Im Deutschen wird der Nebel um das Glück nochmals dichter durch eine simple sprachliche Tatsache: Anders als in den meisten anderen Sprachen haben wir für zwei sehr verschiedene Dinge nur ein Wort: für „fortuna“ und „beatitudo“, für „luck“ und „happiness“, für „chance“ und „bonheur“, für „udátscha“ und „schástje“ – wobei das Russische noch mehr Formulierungen kennt –, für

Ist Glück etwas Innerweltliches oder hat es mit dem Bezug zu Gott zu tun?

all das haben wir nur ein Wort: eben „Glück“. Das Wort „Glück“ steht also einerseits für vorteilhafte Zufälle („luck“), andererseits aber für diesen ominösen Zustand von „happiness“, also der Erfüllung, Zufriedenheit, Sinnerfahrung, Ausgeglichenheit und was man noch alles damit verbinden mag.

Ich bin mir nicht sicher, was genau aus dieser sprachlichen Beobachtung folgt. Man könnte meinen, dass wir damit mehr als in anderen Sprachen vielleicht ein Bewusstsein dafür haben, dass unkontrollierbare äußere Faktoren unseren Glückszustand beeinflussen. Man könnte meinen, dass wir mehr der Gefahr der Verwechslung von „luck“ und „happiness“ unterliegen, dass unsere Vorstellung vom Glückszustand also total aufgeladen sei mit dieser Komponente der Zufälligkeit und Unvorhersehbarkeit. Andererseits bin ich immer skeptisch gegenüber solchen Sprachrelativitätsthesen. Dass das Glück als Zustand unsicher, anfällig und zerbrechlich ist, das wissen nämlich durchaus auch andere Kulturen. Der Volks-

mund ist hier (wie so oft) keine Hilfe, denn er hält Sprichwörter in beide Richtungen bereit: Einerseits heißt es „Glück und Glas, wie leicht bricht das“, und „das Glück ist a Vogler!“, andererseits ist angeblich „jeder seines Glückes Schmied“ und „das Glück dem Kühnen hold“. Aus der Sprache allein ist also nicht viel zu entnehmen.

Andererseits ist der Gedanke, dass Philosophieren direkt etwas zum Glück beitragen kann, oder zumindest das Glücklichsein begünstigen kann, durchaus altherwürdig.

Wie auch immer: Wir sollten diese beiden Bedeutungskomponenten von „Glück“ im Auge behalten, damit uns nicht die sprachliche Verhexung trifft, vor der Wittgenstein zu recht gewarnt hat.

IV.

Besonders anschaulich wird die semantische Gratwanderung zwischen „luck“ und „happiness“ bei der traditionellen Exkursion. Heuer führt sie in die Staatliche Lotterieverwaltung. In meiner Jugend wurde ganz Österreich halbjährlich mit Flyern von Lottokollektoren überschwemmt. Die Grafikdesign-Linie erinnerte interessanterweise an Zirkusplakate, und diese Lottokollektoren hießen ganz besonders interessanterweise „Glücksstellen“. Aber ich frage Sie, was sucht man eigentlich in einer solchen „Glücksstelle“? Zunächst natürlich Anbieter von Glücksspiel, Glück im Sinne von „luck“, „chance“, „hazard“, „fortuna“ – aber die Flyer mit den breit lachenden Menschen in den dicken Autos vor dem neuen Einfamilienhaus suggerieren doch, dass hier letztlich „happiness“, „beatitudo“, „bonheur“ abzuholen wäre. Die Flyer sind weniger geworden, wahrscheinlich sind sie ins Internet abgetaucht, aber die Lotterien gibt es noch, und Glück als „happiness“ wird immer noch versprochen, wenn man das Glück (als „luck“) nur mit hinreichenden Geldopfern günstig stimmt.

Wahrscheinlich haben Sie die kleine Ironie im Titel unserer Tagung bemerkt. Glück. Was die Philosophie dazu beitragen kann. Die ist natürlich bewusst. Primär bewegen wir uns als Philosophen ja auf der Metaebene: Es geht darum, was die Philosophie über das Glück zu sagen hat, was sie nachdenkend über das Glück herausfinden kann. Andererseits ist der Gedanke, dass Philosophieren auch direkt etwas zum Glück beitragen kann, oder zumindest das Glücklichsein begünstigen kann, durchaus altherwürdig. Aristoteles hätte ihn wohl sofort unterschrieben. □

Wunschlos glücklich. Die Sehnsucht nach ewiger Seligkeit

Annemarie Pieper

I.

Es gibt zahllose Spielarten des Glücks – und Unmengen an Definitionsversuchen, die von vornherein daran scheitern, dass mit Glück etwas gemeint ist, das im Begriff nicht aufgeht. Vom Glück kann man eigentlich nur erzählen, in Alltagsgeschichten, Anekdoten und Gesprächen davon berichten, wie jemand sein Glück gefunden, gemacht oder verfehlt hat, wo er Glück hatte oder wodurch er unglücklich geworden ist. Das mit Glück Gemeinte ist zu groß, als dass es in einer knappen Begriffsbestimmung auf den Punkt gebracht werden könnte. Sein Überfluss kann nur narrativ aufgefangen werden, aber auch tausendundeine Nacht reichen nicht aus, um die Vielfalt von Glückseignissen, Glücksgütern und Glücksempfindungen zu dokumentieren.

Wir Menschen sind sterbliche Wesen und existieren unter Raum-Zeit-Bedingungen. Daher möchte ich mich der Frage nach dem Glück aus der räumlichen Perspektive einerseits, der zeitlichen andererseits nähern. Beginnen wir mit der Frage, wo das Glück zu Hause ist. Sie führt uns zum Auftakt an Orte, die mit dem Glück in Zusammenhang gebracht werden, an Körperorte und an geographische Orte. Bei der körperlichen Verortung des Glücks fange ich mit dem Kopf an. „Heureka“ (ich hab's gefunden) soll Archimedes gejubelt haben, als er bei einer Untersuchung des Goldgehalts einer Krone das Gesetz des spezifischen Gewichts entdeckte. Anschließend habe er sich in übermütiger Freude seiner Kleider entledigt und sei splitternackt nach Hause gelaufen. Das durch den Ausruf „Heureka“ mitgeteilte Finder- oder Erfinderglück wird im Kopf erzeugt. Hypothesen, Gedankenexperimente, Beweismethoden und Testverfahren sind Teile eines Problemlösungsverfahrens, für das der Kopf seine logischen und argumentativen Denkressourcen bereitstellt. Das intellektuelle Glück, das sich einstellt, wenn das Gesuchte gefunden ist, erstreckt sich vom Kopf aus auf den ganzen Körper, was bei Archimedes seinen Ausdruck in dessen Nacktheit findet.

II.

Die Nacktheit scheint mir ein Hinweis darauf zu sein, dass Archimedes sich wie neu geboren fühlt, wobei sein Glück daraus resultiert, dass er sich als Erfinder – durch eigene Leistung – selbst auf die Welt gebracht hat. Die Vorstellung, dass auch Männer gebären können, indem sie sich in einer Art Kopfgeburt reproduzieren, lässt erkennen, dass der Mann die Frauen um ihre Gebärfähigkeit zwar beneidet, seine geistige Kreativität jedoch als der natürlichen Fortpflanzungsfähigkeit überlegen behauptet. So hat schon Sokrates, der den Erfolg seiner philosophischen Gespräche auf seine als Hebammentätigkeit bezeichnete Dialogführung zurückführte, seine Lehrbemühungen als Maieutiker, als Geburtshelfer, so beschrieben, dass er den mit ihren selbst erzeugten Gedanken schwangeren Schülern bei der Entbindung von ihren Kopfgeburten behilflich ist. Friedrich Nietzsche hat die „geistige Schwangerschaft“ für eine höherrangige Form von



Prof. Dr. Annemarie Pieper, Professorin für Philosophie an der Universität Basel

Kreativität erklärt als die natürlich-biologische Produktivität der Frauen und damit das intellektuelle Glück, dessen nur Männer teilhaftig werden könnten, an die Spitze der Glücksskala gerückt. In „Also sprach Zarathustra“ gibt er dafür die lapidare Begründung: „Das Glück des Mannes heisst: ich will. Das Glück des Weibes heisst: er will.“

Der zweite Körperort des Glücks ist das Herz. Hier sind die Gefühle zu Hause, insbesondere die Glücksgefühle, die sich vor allem in zwischenmenschlichen Beziehungen einstellen. Das höchste dieser Gefühle findet seinen Ausdruck im „Ich liebe dich“ und erfährt noch eine Steigerung, wenn das Gegenüber die Liebe erwidert. Das emotionale Glück findet sich aber noch in einer Reihe anderer Beziehungsmuster, die das Sprichwort bestätigen: Geteiltes Glück ist doppeltes Glück. Wer anderen in einer Notlage uneigennützig hilft, Solidarität mit gefährdeten Mitmenschen bekundet, macht damit nicht nur die Betroffenen glücklich, sondern auch sich selbst. In der Schweiz heißt das Spendenkonto, für das bei Katastrophen um Geld zur Unterstützung der Opfer geworben wird, „Glückskette“. Albert Camus hat seinerzeit von einer „Solidarität der Kette“ gesprochen. Das Bild der Kette symbolisiert jenen Halt, den die Menschen in einer Solidargemeinschaft einander geben, wenn jedes Mit-Glied sich in ein anderes Glied der Kette einhakt und damit für den inneren Zusammenhalt sorgt, der das Unglück außen vor hält.

Aber auch dort, wo keine Gegenliebe zu erwarten ist, in der Liebe zur Natur etwa oder zu Tieren, die von Ausrottung bedroht sind, stellen sich Glücksgefühle ein, wenn man sich an Maßnahmen zum Erhalt des Bestehenden beteiligt – auch unter Berücksichtigung der nach uns kommenden Generationen, denen wir diese Glückserfahrungen nicht vorenthalten wollen.

Kommen wir zum dritten Körperort des Glücks: zum Bauch. Hier haben wir es mit dem affektiven Glück zu tun, das sich in einem simplen „Mir schmeckt's“

äußern kann und als Auswuchs im Gegröße der besoffenen Studenten zu Tage tritt, die in Auerbachs Keller brüllen: „Mir ist ganz kannibalisch wohl als wie fünfhundert Säuen.“ Während Faust zu Beginn des Dramas sein Unglück beklagt, dass er trotz lebenslanger Bemühungen nicht herausgefunden hat, was die Welt im Innersten zusammenhält, dass ihm also das heiß erstrebte intellektuelle Glück, das „Heureka“, versagt blieb, mühen sich die Studenten gar nicht mehr erst ab mit den Wissenschaften, sondern suchen ihr Glück im hemmungslosen Ausleben alkoholischer Genüsse. John Stuart Mill hat entsprechend zwei Typen von Menschen unterschieden: Auf die eine Seite stellt er den Typus des ewig unzufriedenen Sokrates, auf die andere den des gut genährten, wohligh grunzenden Schweins. Während der eine sein Glück in der kritischen Anprangerung einer vollständigen affektiven Vereinnahmung findet, gibt der andere sich zügellos seinen Affekten hin.

Das affektive Glück ist vor allem Konsumglück. Die Palette der auf diese Weise Glücklichen reicht in Bezug auf die Zuführung von Nahrungsmitteln vom stillen Genießer über den Feinschmecker bis hin zum Vielfraß – vom Gourmet bis zum Gourmand. Neben dem Geschmackssinn als Indikator der Genussfreuden ist für die Intensität des affektiven Glücks der Status der Bedürftigkeit, des Mangels, der Entbehrung entscheidend. Extremer Hunger und Durst wollen gestillt werden, auch wenn dazu nur Wasser und Brot zur Verfügung stehen. Der Feinschmecker hingegen verhält sich wählerisch, schärft in der Vorfreude auf den erwarteten Genuss schon einmal seine Geschmacksknospen und gibt sich dann ganz seiner Lust an ausgesuchten Speisen, Getränken und Rauchwaren hin.

Das Glück des Bauches beschränkt sich nicht auf das Eingeweideglück, sondern erstreckt sich in erheblichem Maß auch auf die Geschlechtsorgane. In deren Brennpunkt stellen sich sexuelle Glückserlebnisse ein, die von beiden Geschlechtern mit zu den intensivsten Lustempfindungen gezählt werden.

Das Konsumglück insgesamt hängt eng mit dem Habenwollen, dem Besitzstreben zusammen. Materielle Glücksgüter sollen das Leben angenehm machen und zum körperlich-seelisch-geistigen Wohlbefinden beitragen. Getragen von der Überzeugung, dass auch die Anerkennung der Mitmenschen wächst, je mehr man hat, sind Reichtum, Ruhm und Ehre seit Platons und Aristoteles' Zeiten allgemein begehrte Glücksgüter, obwohl sie oft Gier und Geiz als unerwünschte Nebenwirkungen erzeugen.

Kommen wir nach Kopf, Herz und Bauch zum vierten Körperteil, an dem das Glück verortet wird: zur Hand. Wenn wir von einer glücklichen Hand sprechen, meinen wir mehr als nur eine gewisse Fingerfertigkeit oder handwerkliche Geschicklichkeit. Das manuelle Glück verdankt sich mindestens ebenso sehr einem künstlerisch-gestalterischen Talent. Wer zum Beispiel einen grünen Daumen besitzt, versteht es, Blumen, Gärten und Parkanlagen nicht nur zum Blühen zu bringen, sondern auch ästhetisch zu arrangieren. Eine glückliche Hand schreibt man weiterhin Menschen zu, die komplizierte Apparate so zusammenbauen können, dass sie optimal funktionieren.

III.

Die vier verschiedenen Glücksorte, die ich am menschlichen Körper ausgemacht habe – Kopf, Herz, Bauch und Hand –, lassen sich noch ergänzen durch die fünf Sinne. Vom Geschmacksinn war schon im Kontext des Bauchglücks die Rede. Dass auch die Augen

ein Glücksort sind, lässt uns Lynkeus, der Turmwächter in Goethes „Faust II“, im 3. Akt wissen:

Zum Sehen geboren,
Zum Schauen bestellt,
Dem Turme geschworen,
Gefällt mir die Welt.
Ich blick' in die Ferne,
Ich seh' in der Näh
Den Mond und die Sterne,
Den Wald und das Reh.
So seh' ich in allen
Die ewige Zier,
Und wie mir's gefallen,
Gefall' ich auch mir.
Ihr glücklichen Augen,
Was ihr je geseh'n,
Es sei, wie es wolle,
Es war doch so schön!

Die Augen als Einfallstor für die Schönheit des Universums sind ebenso ein Hort des Glücks wie die Ohren, wenn sie etwas zu hören bekommen, das sie beglückt, als schön empfundene Klang- und Sprachgebilde. Eine glückliche Nase ist erfüllt mit Wohlgerüchen, und ein glücklicher Tastsinn erfühlt einen Gegenstand, dessen Oberfläche ihn entzückt.

Die körperbezogenen Glücksorte sind de facto nicht so voneinander getrennt, wie ich sie dargestellt habe. Da sie Teile eines Organismus sind, sind sie miteinander vernetzt, was eine Intensivierung der isoliert aufgelisteten Glückserlebnisse nach sich ziehen kann. So ergänzen sich zum Beispiel intellektuelles und manuelles Glück, wenn ein theoretisch entwickeltes Konzept erfolgreich in der Praxis umgesetzt wird. Emotionales und affektives Glück verstärken sich gegenseitig, wenn in der Liebe das Herz und der Unterleib sich miteinander verbinden. Der Bauch profitiert vom Kopf, wenn er dessen Appelle beherzigt, Maß zu halten. Je mehr Körperorte zusammenwirken, desto ganzheitlicher ist das Glückserlebnis. Der Körper ist dann ganz vom Glück durchdrungen, und wir empfinden eine ungeteilte Freude.

Ein extremes Beispiel für eine solche ganzheitliche Glückserfahrung findet sich in Albert Camus' Deutung des Sisyphos-Mythos. Camus' gleichnamiger Essay endet mit dem Satz „Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen.“ Diese Behauptung

scheint absurd, wenn man das schreckliche Schicksal des Sisyphos betrachtet. Er hatte den Tod in Ketten gelegt, um die Menschen vor dem Sterben müssen zu bewahren. Dafür wurde er von den Göttern grausam bestraft. Sisyphos musste unablässig einen Felsbrocken einen Berg hinauf wälzen. Kaum auf dem Gipfel angekommen, rollte der Stein wieder zurück ins Tal, und die mühselige Plackerei begann von Neuem – ohne dass ein Ende absehbar war, denn als Halbgott ist Sisyphos unsterblich.

Nichts macht unglücklicher, so denkt man, als eine den vollen Kräfteinsatz erfordernde Tätigkeit, von der man von vornherein weiß, dass sie vergeblich und damit sinnlos ist. Sisyphos weiß, dass der Stein nie oben liegen bleiben wird. Seinem Tun wird kein Erfolg beschieden sein. Das ist ein Grund für Hoffnungslosigkeit und tiefste Verzweiflung. Wieso kann Camus dann behaupten, dass Sisyphos ein glücklicher Mensch sei? Mir scheint die Plausibilität dieser These damit zusammenzuhängen, dass es Sisyphos gelingt, alle seine Körperorte des Glücks so zu mobilisieren, dass sie das Problem gemeinsam bewältigen. Fangen wir mit dem Kopf an. Die Tücke der Strafe lag darin, dass die Götter dem Sträfling suggerierten, Ziel seines Handelns sei der Berggipfel, auf dem der Felsblock liegen bleiben müsse. Zugleich verhinderten sie jeweils im letzten Moment das Erreichen dieses Ziels.

Sisyphos hat während des Abstiegs vom Berg eine Atempause, in der er über die Sinnlosigkeit seines Lebens nachdenkt. Ihm wird klar, dass sein Unglück mit der von den Göttern vorgegebenen Zielsetzung zusammenhängt. Davon muss er sich unabhängig machen, aber wie? Seine existenzielle Grundsituation konnte er nicht ändern, aber konnte er sich nicht innerhalb der ihm unverfügbaren festen Rahmenbedingungen ein eigenes Ziel setzen, ein Ziel, das nicht mehr auf dem Berggipfel lag, sondern anderswo? Vielleicht in ihm selbst? Als er gründlicher nachdachte, kamen ihm sein Herz und sein Bauch zu Hilfe, die seine leidenschaftliche Liebe zum Leben und seinen Hass auf die Unmenschlichkeit der Götter schürten, die ihm eine solch grausame Strafe auferlegt hatten. Sie verdienten den Namen Gott nicht und waren es deshalb nicht



Arbeitskreise – hier der mit Professor Niederbacher in der Bibliothek – ergänzten das Angebot der Vorträge und Diskussionen.

wert, als sein Leben bestimmende Instanzen beachtet zu werden. Voller Verachtung strich er die Götter und mit ihnen deren Zielvorgabe aus seinen Überlegungen.

In einem zweiten Schritt dachte Sisyphos über sich selbst und seine Möglichkeit, trotz aller Widrigkeiten ein glückliches Leben zu führen, nach. Er begriff, dass das Ziel, das er selbst bestimmen konnte, vor seinen Füßen lag. Der Weg war sein Ziel, nicht der Berggipfel. Jeder Schritt, mit dem er seine Last voran brachte, war ein erfolgreich zurückgelegtes Stück Weg. Und Sisyphos wurde klar, dass er damit seine Autonomie, die Verfügungsmacht über sein Leben wieder an sich gerissen hatte, indem er sich das Gehen des Weges zum Ziel setzte. Genau dies, dass er den Berggipfel nicht als Endpunkt, sondern als bloße Durchgangspassage bestimmte, durchkreuzte die perfide Strategie der Götter. Er war wieder Herr seiner selbst. Zwar blieb seine absurde Situation unverändert, aber dafür war er nicht verantwortlich.

Wie sehr sich jedoch für ihn seine Lebensqualität verändert hatte, nachdem er seinem Handeln nicht mehr eine lineare, sondern eine zirkuläre Struktur zugrunde legte, der zufolge jeder Punkt auf dem Kreis des von ihm nach oben und nach unten zurückgelegten Weges zugleich Ausgangs- und Zielpunkt war, lässt sich daran ermesen, wie er den Einsatz seiner Körperkräfte steuerte. Camus schreibt: „Wir sehen das verzerrte Gesicht, die Wange, die sich an den Stein presst, sehen, wie eine Schulter den erbedeckten Koloss abstützt, wie ein Fuß sich gegen ihn stemmt und der Arm die Bewegung aufnimmt, wir erleben die ganz menschliche Sicherheit zweier erdverschmutzter Hände.“ Der ganze Körper arbeitet mit, um den Stein zu wuchten, fast als handle es sich um eine Umarmung, eine Verschmelzung gar mit dem Felsbrocken, der Sisyphos eigentlich als Feind zugeordnet worden war.

Die Koordination und Kooperation von Kopf, Herz, Bauch und Hand macht ihn glücklich. „Darin besteht die verborgene Freude des Sisyphos. Sein Schicksal gehört ihm. Sein Fels ist seine Sache.“ Mit seiner Lebensfreude kehrt auch die Aufmerksamkeit seiner Sinne zurück, die unter der gewaltigen Belastung abgestorben waren. Er sieht plötzlich seine Umgebung, den Berg, das Tal, mit neuen Augen, nimmt ihre Lebendigkeit und ihre Schönheit wahr. Seine Ohren

vernehmen wieder „die tausend kleinen, höchst verwunderten Stimmen der Erde“. Kurz: Sisyphos hat es geschafft, seine körperlichen Glücksorte wieder zu beleben und mit deren Unterstützung seinem Leben neuen Sinn zu geben, einen Sinn, der das ganze Universum mit einschließt.

Die Glücksorte des Körpers verwandeln sich jedoch rasch in Unglücksorte, wenn sie sich nicht mehr ganzheitlich vernetzen, sondern jeweils mit einem absoluten Geltungsanspruch auftreten. So folgt aus einer Verabsolutierung des intellektuellen Glücks eine Herabsetzung des emotionalen Glücks und eine Verächtlichmachung des affektiven Glücks. Wo nur der Kopf das Sagen hat, terrorisiert er Herz und Bauch, unterdrückt deren Glücksansprüche und lässt allein die Hand als Instrument für die Umsetzung seiner Denkkonstrukte zu. Bei einer Verabsolutierung des Herzens werden Kopf und Bauch mit Leidenschaften überschwemmt, die im Zuge irrationaler Gefühligkeit alle Einwände seitens der Vernunft hinwegfegen. Wird der Bauch verabsolutiert, endet alles im Konsumrausch, dem jegliches Maß abhandengekommen ist. Und wird schließlich die Hand verabsolutiert, folgt daraus, dass alles Machbare gemacht wird, ohne dass die Konsequenzen einer durchgehenden Technisierung der Welt und unserer Lebensvollzüge bedacht werden.

IV.

Von den Körperorten gehen wir weiter zu den geographischen Glücksorten. Schon die ältesten uns bekannten Dokumente kontrastieren zwei diametral entgegengesetzte Orte, einen guten und einen schlechten, einen glücklichen und einen unglücklichen Ort. So beschreibt etwa Platon im Schlussmythos seines Dialogs „Politeia“ die Wanderung der Seelen nach dem Tod des Körpers zu dem Ort, der als Belohnung oder Strafe für sie vorgesehen ist, je nachdem, wie sie ihr irdisches Leben geführt haben. Es gibt zwei endgültige Aufenthaltsorte: für die guten Seelen die Insel der Seligen oberhalb des Uranos, für die durch und durch verdorbenen die Tartaros im Erdinneren. Während die guten Seelen in den Genuss des Umgangs mit den Göttern gelangen und eines unüberbietbaren Glücks teilhaftig werden, erleiden die verdorbenen Seelen unsägliche Qualen, von denen es keine Erlösung gibt.



Die „Philosophischen Tage“ wurden für die Reihe „alpha-lógos“ der Katholischen Akademie Bayern im Bildungskanal „ARD-alpha“ aufgezeichnet. Der Beitrag mit dem Titel „Das Glück der

Philosophen“ ist in der Mediathek unter <http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/logos/das-glueck-der-philosophen-624.html> abrufbar.



Foto: akq-images

Eine auf den ersten Blick absurde Behauptung über Glück stellte der französische Schriftsteller Albert Camus (1913 bis 1960) auf, als er in einem

Essay den Satz prägte: „Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen.“

Die weitaus größte Zahl der Seelen jedoch hat ein gemischtes Leben geführt, mit guten und mit schlechten Taten. Sie müssen sich erneut verkörpern und in einem neuen, selbst gewählten Leben bewähren. Nur wenn es ihnen gelingt, sich durch ein anständiges Leben um ihr Glück verdient zu machen, bekommen sie noch einmal die Chance, nach dem Tod auf die Inseln der Seligen zu gelangen und dort in alle Ewigkeit zu bleiben.

Die christliche Version von Himmel und Hölle als Aufenthaltsorte für die Guten einerseits, die Verdammten andererseits klingt ähnlich. Und auch hier gibt es einen mittleren Ort, das Fegefeuer, in dem man durch Reue von seinen schlechten Handlungen Abstand nehmen und sich von seinen Sünden reinigen kann. Dies wäre allerdings eine spirituelle, keine leibliche Wiedergeburt der Seele.

Die Frage ist natürlich, ob die Art von Glück, die man auf den Inseln der Seligen oder im Himmel erlebt, wirklich befriedigt. Jedenfalls ist Aloysius, den Ludwig Thoma in seiner Geschichte „Der Münchner im Himmel“ erzählt, vom ewigen Halleluja-Singen und Manna-Essen so genervt, dass er sich wieder auf die Erde zurück sehnt und erst wieder glücklich ist, als er mit göttlichem

Segen im Hofbräuhaus sein Bier trinken kann. Zwar ist dieses Glück vergänglich und schließt unglückliche Phasen nicht aus. Aber Aloysius weiß, dass auf ein Tief wieder ein Hoch folgt und die Langeweile des Immergleichen ein Ende hat. Für Aloysius ist die Erde der glücklichste Aufenthaltsort im Universum, da kann der Himmel mit seinen Glücksangeboten bei Weitem nicht mithalten.

Die Bibel schildert bekanntlich das Paradies als den Glücksort schlechthin. Im Garten Eden lebten die ersten Menschen in Gemeinschaft mit ihrem Schöpfer in einem ökologischen Umfeld, von dem wir heute nur träumen können. Die Geschichte vom Sündenfall berichtet über die Gründe, warum Adam und Eva diese in jeder Hinsicht optimale Region verlassen und von nun an ihr Leben unter unwirtlichen Bedingungen führen mussten. Vielleicht gibt es eine kleine, spekulative Parallele zum Münchner im Himmel, wenn man unterstellt, dass auch die ersten Menschen sich in einer perfekten Umgebung zu langweilten begannen und deshalb anfällig für die Verführungskünste der Schlange wurden. Allerdings hatten sie – anders als Aloysius – keine Vorstellung von einem anderen, zeitgebundenen und nur phasenweise erfüllten Glück. Sie wollten sein wie Gott, indem

sie gegen dessen Gebot verstießen. Dieses Vergehen wog ungleich schwerer als das übermächtige Verlangen des Münchners im Himmel nach seinem Stammplatz im Wirtshaus. Entsprechend wurden sie mit dem Entzug des Paradieses bestraft, des einzigen Glücksortes, den sie kannten und nach der Vertreibung nur in ihrer Erinnerung wiederfanden. Es war das größtmögliche Unglück, das den ersten Menschen widerfuhr. Entsprechend mächtig war ihr Verlangen nach einem neuen Glück. Obwohl ihnen eine Rückkehr ins Paradies verwehrt war, wollten sie wenigstens alles daran setzen, ihre Lebensbedingungen so zu verbessern, dass das Glück zu ihnen zurückkehrte, wenn auch in anderer Form.

Der Topos der Insel der Glückseligkeit und der Mythos des Paradieses, die von einem unüberbietbaren Glücksort der Menschen erzählen, kehren wieder in den Utopien. Während in den klassischen Utopien der Renaissance Modelle einer idealen Gesellschaft entwickelt wurden, deren Ziel ein friedliches Zusammenleben aller Mitglieder der Gemeinschaft ist, geht es in den schwarzen Utopien des 20. Jahrhunderts um die Herstellung des größten Glücks der größten Zahl. Gemeinsam ist beiden utopischen Projektarten der Ausgangspunkt, nämlich die empirische Feststellung, dass die Menschheit auf ihren Untergang zusteuert, weil die sich zusehends verschlimmernde Lebenssituation die Mehrheit der Erdenbewohner ins Unglück stürzt.

Nun wird durch das Wort Utopie bereits signalisiert, dass der beschriebene Glücksort nicht existiert. U-Topos bedeutet so viel wie: kein Ort, nirgends. Zwar geben vage Andeutungen geographische Hinweise auf irgendeine Insel in einem fernen Ozean, wo der angepriesene Idealstaat angeblich verwirklicht ist, aber in der Wirklichkeit gibt es ihn noch nicht, er dient vorab nur als Vorbild, nach dem die bestehenden Staaten umgebaut werden sollen. Der Unterschied zwischen den klassischen und den modernen Utopien besteht in den Methoden, mittels deren die Neugestaltung der Staaten erfolgen soll, damit sich am Ende die Erde insgesamt in einen Glücksort verwandelt. In den Utopien der Renaissance setzt man auf die Erziehung der Bürgerinnen und Bürger zur Tugend, in den modernen Utopien auf Verbesserung des Menschenmaterials durch genetische Eingriffe und soziale Manipulationen. Der Preis für das Gelingen des jeweiligen Glücks-Projekts ist in manchen Fällen die Eliminierung individueller Freiheit.

In Thomas Morus' „Utopia“ betrachtet man die Lust als „Endzweck und das eigentliche Glück“. Schaut man jedoch genauer hin, so beziehen sich die Wörter Lust und Glück auf das soziale Gesamtwohl, nicht jedoch auf die Empfindungen des Einzelnen. Dessen Wohlverhalten wird erzwungen durch rigide Verhaltensregeln, die verhindern sollen, dass jemand seine eigene Befindlichkeit zum Maßstab seines Handelns macht. Die Abrichtung zur Tugend, zur Gemeinschaftstauglichkeit wird unterstützt durch die äußere Zurschaustellung strikter Gleichheit. Alle tragen unterschiedslos die gleichen schlichten Kleider, nehmen ihre Mahlzeiten in öffentlichen Speisehäusern ein, haben keinerlei Eigentum und keine Privatsphäre. Niemand wird bevorzugt oder benachteiligt, ganz gleich, welche Funktion er im Staat ausübt. Da fast alle Verrichtungen öffentlich geschehen und damit der Kontrolle der Mitbürger ausgesetzt sind, hat der Einzelne als Einzelner gar keine Möglichkeit, persönliche Interessen und Neigungen zu entwickeln, die möglicherweise auf ein anderes Glück abzielen, als das vom Staat vorgeschriebene

Sozialwohl. Das Ich wird vollständig vereinnahmt durch das Wir.

Francis Bacons „Utopie Nova Atlantis“ ist auf einer Insel namens Bensalem angesiedelt. Die Mitglieder dieses Staates leben, so heißt es, als „fast unbekanntes Volk im Schoße Gottes“, was bereits darauf hinweist, dass es sich um eine religiöse Gemeinschaft handelt. Dieses angeblich „glücklichste aller Länder“ verdankt sein Wohlergehen einerseits – wie bei Thomas Morus – der Tugendhaftigkeit seiner Bürger, andererseits seinen Regenten, die sich als das Haus Salomons bezeichnen oder als das Kollegium der Werke der sechs Tage. Dieser religiöse Orden besteht aus Männern, die sowohl Priester als auch Wissenschaftler sind. Sie kümmern sich um das Glück der Bürger in doppelter Hinsicht: Zum einen fördern sie das Sozialwohl durch Regeln, die den Untertanen strikten Gehorsam abverlangen, der mit der Verleihung von Ehrengaben belohnt wird. Zum anderen sorgen sie durch wissenschaftliche Forschung und technische Errungenschaften für Fortschritte, die das Leben erleichtern.

Der Preis für das Gelingen des jeweiligen Glücks-Projekts ist in manchen Fällen die Eliminierung individueller Freiheit.

Auch in dieser Zweiklassengesellschaft hat der Einzelne keine Möglichkeit, eigene Glücksvorstellungen zu entwickeln und die staatlich vorgegebenen Handlungsanweisungen hinsichtlich ihrer Berechtigung zu überprüfen. Das Individuum hat an und für sich selber keinen Wert, es zählt nur als Gattungsexemplar hinsichtlich seines sozialen Nutzens. Nicht einmal die Mitglieder des Ordens haben ein persönliches Profil. Sie verstehen sich als Instrumente Gottes, in dessen Auftrag sie die Natur und das Weltall erforschen, um die Ergebnisse zum Besten der Gemeinschaft anzuwenden.

V.

In den modernen Utopien setzt man nicht mehr auf die Erziehung zur Tugend, um das Glück aller zu gewährleisten. Die Erfahrung hat gelehrt, dass selbst die Ausübung von Zwang zur Einhaltung allgemein verbindlicher Regeln das Freiheitsbedürfnis nicht gänzlich zu unterdrücken vermag, sodass einzelne die Mitmenschen mit ihren Glücksvisionen anstecken und das reibungslose Funktionieren des Sozialverbands sabotieren können. Um auch den letzten Rest individueller Freiheit auszumerzen, lässt Aldous Huxley in seiner Utopie „Schöne neue Welt“ die künftigen Mitglieder der Weltgesellschaft in Retorten herstellen und nach ihrer Entkorkung einem rigiden Verhaltenstraining unterziehen, das ihnen ihre künftige Funktion buchstäblich auf den Leib und in die Seele schreibt.

Die Menschen werden je nach Bedarf künstlich erzeugt und im Hinblick auf ihre künftigen Aufgaben programmiert, wobei die Skala von den hoch intelligenten Alphas, die für Wissenschaft und Technik vorgesehen sind, bis hin zu den schwachsinnigen Epsilons reicht, die als Fabrikbelegschaft oder als Polizeitruppe ihren Beitrag zum Allgemeinwohl leisten. „Jeder ist heutzutage glücklich“, verkündet der Weltaufsichtsrat, dabei handle es sich keineswegs um ein flüchtiges Glück, sondern um „ein Glück, das alle Tage anhält“. Die Stabilität dieses Glücks verdankt sich in erster Linie der Tatsache, dass alle Bürgerinnen und

Bürger ohne jede Ausnahme Sklaven ihrer Normierung sind, die sie nicht ausmerzen können. Sie stellen fest, wie bequem es ist, dass sie – jeder für sich – lebenslang wie auf Schienen fahren und keinerlei Weichen stellen müssen. Ein weiterer Pluspunkt für ein dauerhaftes Glück besteht darin, dass es trotz der Klassenunterschiede keinen Grund für Unzufriedenheit gibt, weil den Zugehörigen jeder Klasse in den Normierungsprozessen ein Selbstbewusstsein eingeimpft wird, das sie stolz macht, gerade durch ihre Tätigkeit das Allgemeinwohl zu fördern.

Das Glück der Mitglieder des Staates hat sein Fundament in der Gleichheit aller. Niemand wird unzulässig bevorzugt oder benachteiligt. Sie alle sind künstlich erzeugt worden, ohne Eltern aufgewachsen, und sterben an ihrem 60. Geburtstag. Sie kennen von Kind an den Tag ihres Todes, an dem die euphorisierende Droge Soma sie glücklich ins Jenseits befördert wird, und entsprechend angstfrei denken sie an ihr Ende. Sie konnten ein konfliktfreies, friedvolles, erfülltes Leben im Dienst der Allgemeinheit führen. Dabei haben sie nichts verpasst und alles, was sie begehrt, bekommen. Ein anderes, vielleicht größeres als dieses ihnen suggerierte Glück ist für sie nicht vorstellbar.

Die utopischen Glücksorte sind aus unserer heutigen Sicht eher Un-Orte, ja Unglücksorte, ganz gleich, ob man die klassischen oder die modernen Utopien heranzieht. Für uns, die wir im Zuge der Aufklärung Individualismus und Pluralismus als Errungenschaften der Freiheit hoch schätzen, sind die geschilderten Lebensformen mit erheblichen Glückseinbußen verbunden. Zwar wünschen auch wir uns angesichts der schlimmen Zustände, die Millionen von Menschen um Leib und Leben fürchten lassen, eine friedliche Weltgesellschaft, in der alle miteinander kooperieren, anstatt danach zu trachten, sich gegenseitig umzubringen: aus Hass, aus Neid,

Die Redeweise, dass das Schicksal es gut mit uns meint, führt schon in die Irre, weil damit unterstellt wird, irgendeine Instanz hätte sich persönlich um mein besonderes Wohlergehen gekümmert.

aus ideologischen und rassistischen Gründen. Doch wenn eine solche Weltgesellschaft erkaufte mit dem Glück der Individuen, die um des kollektiven Glücks willen ihres Selbstbestimmungsrechts und damit ihrer Entscheidungsfreiheit beraubt sind, wird die Erde als unser Lebensraum zu einem Un-Ort, weil der Köder des kollektiven Glücks nicht über den Verlust der persönlichen Freiheit hinweg zu täuschen vermag.

Weg von der Großräumigkeit der Glücksutopien führen bescheidenere, kleine Glücksorte, die gleichwohl ein intensives Glück vermitteln können. Der Pferderücken zum Beispiel kann für passionierte Reiter ein Glücksort sein: Das Glück liegt nämlich – vorzugsweise in Großbritannien, aber nicht nur dort – auf dem Rücken der Pferde, wie es sprichwörtlich heißt. Dies erst recht, wenn es als Fluchinstrument begehrt wird, wie von Richard III., der ein Königreich für ein Pferd anbot, um glücklich zu entkommen. Ein anderer kleiner Glücksort ist der Winkel, in dem man beschaulich und ungestört ein zufriedenes Leben führen kann. Manche bezeichnen das Glück im stillen oder

trauten Winkel allerdings als Spießerglück, dem sie ein abenteuerliches Leben vorziehen, auch wenn es mehr Risiko und damit jederzeit die Möglichkeit von Unglück in sich birgt.

Einen letzten Glücksort, der sich jedoch einer genauen Bestimmung entzieht, möchte ich noch erwähnen. Er gehört eigentlich zu den mythologischen Glücksvorstellungen, nimmt aber eine Sonderstellung unter ihnen ein. Ich beziehe mich auf die Göttin Fortuna, die ihr mit Glücksgütern aller Art bestücktes Füllhorn über den Menschen auszuleeren pflegt. Da sie dies jedoch nicht nach Absicht und Verdienst, sondern völlig willkürlich tut, kennt man nicht im Voraus den Ort, an den man sich begeben muss, um zu den Begünstigten zu gehören. Fortuna öffnet ihr Füllhorn, wann es ihr gefällt, und so ist es bloßer Zufall, ob ich mich gerade dort befinde, wo sich ihr Segen ergießt. Deshalb meinen wir auch, wenn wir sagen, wir hätten Glück gehabt, dass es reiner Zufall war, dem wir es verdanken. Die Redeweise, dass das Schicksal es gut mit uns gemeint habe, führt schon in die Irre, weil damit unterstellt wird, irgendeine Instanz hätte sich persönlich um mein besonderes Wohlergehen gekümmert.

Das Fortuna-Glück ist ein vagabundierendes Glück, auf das man sich nicht verlassen kann und das man deshalb auch nicht suchen, sondern allenfalls erhoffen kann. Wenn es einem zufällt, freut man sich, aber das eigentliche Glück hängt dann davon ab, wie man damit umgeht, was man etwa mit einem Lottogewinn anfängt, oder welche Konsequenzen man aus einer Katastrophe zieht, der man glücklich entronnen ist.

VI.

Ich habe versucht, das Glück in verschiedenen Dimensionen des Raums zu verorten: empirisch, geographisch, mythologisch, utopisch. Ergänzend möchte ich zum Abschluss noch auf die Zeit zu sprechen kommen, die für das Glück empfinden eine nicht unerhebliche Rolle spielt. Schon die Sprichwörter halten fest, dass für einen glücklichen Menschen die Zeit gleichsam still steht. „Die Uhr schlägt keinem Glücklichen“ oder „Dem Glücklichen schlägt keine Stunde“ sind Redensarten, die einen Zustand des Aus-der-Zeit-Gefallenseins beschreiben. Dass wir endliche, vergängliche Wesen sind, die Raum-Zeit-Bedingungen unterworfen sind, spielt dann keine Rolle mehr. Ein Hauch von Unsterblichkeit scheint den Glücklichen immun zu machen gegen Zerfallsprozesse aller Art.

Aber auch diese der Zeit enthobenen Glücksphasen haben ein Ende. Der Alltag mit all seinen unglücklich machenden Zumutungen holt uns wieder zurück in die Zeit. Doch die Erinnerung an das erlebte Glück weckt die Sehnsucht nach einem dauerhaften Glück, nach einer ewigen Seligkeit. Friedrich Nietzsche hat dieses Ewigkeitsbedürfnis aus dem Wesen des Glücks selber abgeleitet, das sich gegenüber allem Weh und Herzeleid durchzusetzen trachtet: „alle Lust will Ewigkeit, will tiefe Ewigkeit“, so heißt es in „Also sprach Zarathustra“. Lust, verstanden als körperlich-seelische-geistige Hochstimmung, ist für Nietzsche die höchste Form von Glück. Ein Glück, das in unüberbietbarer Fülle den Menschen bis in seine Höhen und Tiefen durchdringt, so dass die Grenzen zwischen Kopf, Herz, Bauch und Hand verschwimmen. Dieses Glück lässt sich mit Worten kaum mehr beschreiben und am angemessensten musikalisch einfangen. Nietzsche liebte Venedig, und das Glück, das ihm dort zuteil wurde, vermittelt uns Nietzsches „Gondellied“:



Eine gesungene Laudes ging am Freitag und am Samstag den Veranstaltungen voraus.

An der Brücke stand
jüngst ich in brauner Nacht.
Fernher kam Gesang:
goldener Tropfen quoll's
Über die zitternde Fläche weg.
Gondeln, Lichter, Musik –
trunken schwamm's in die
Dämmerung hinaus.

Meine Seele, ein Saitenspiel
sang sich, unsichtbar berührt,
heimlich ein Gondellied dazu,
zitternd vor bunter Seligkeit.
Hörte jemand ihr zu?

Von einer ewigen Dauer des Glücks erzählen auch die Märchen. Viele davon schließen mit dem Satz: „Und sie lebten glücklich bis ans Ende ihrer Tage.“ Das vorangegangene Leben war geprägt durch viel Unglück, Schmerz und Leid. Dafür soll nun im künftigen Leben kein Platz mehr sein, vorausgesetzt, es gelingt, dem Happy End eine Fortsetzung in der noch verbleibenden Lebenszeit zu verschaffen.

Es bleibt die Frage, was mit Ewigkeit gemeint ist. Was wäre ein ewiges Glück, im Unterschied zum zeitlich begrenzten Glück? Ununterbrochen glücklich zu sein – kann das überhaupt erstrebenswert sein, wenn wir uns an Aloysius im Himmel und seine Sehnsucht nach dem Diesseits erinnern. Die Frage nach der ewigen Seligkeit war für den dänischen Philosophen Søren Kierkegaard ein zentrales Thema. Er hat drei Lebensformen daraufhin untersucht, welche Art von Glück darin favorisiert wird und wie langfristig man glücklich ist. Den Auftakt macht er in seiner Schrift „Entweder/Oder“ mit der ästhetischen Lebensform, die das Glück am sinnlichen Genuss festmacht, der auch die Freude an der eigenen Exzellenz mit einschließt. Die Sinnlichkeit, so Kierkegaard, ist zweifellos ein Quell des Glücks. Aber ein Quell, der zwischenzeitlich immer wieder versiegt und mit beträchtlichem Aufwand erneut zum Sprudeln gebracht werden muss. Das Glück, das der Ästhetiker als Genussmensch und Künstler ersehnt, jedoch nicht erlangt, ist von einer anderen Qualität. Es müsste unabhängig von der Zeit sein, ein übergeschichtliches, dauerhaftes, ewiges Glück.

Die zweite, die ethische Lebensform scheint dieser Vorstellung eines glücklichen, erfüllten Lebens schon ein Stück näher zu kommen. Sie rückt soziale Bindungen in den Mittelpunkt und verweist auf Ehe, Freundschaft und Beruf als ausgezeichnete Glücksspende. In

Beziehungen, die auf Dauer angelegt sind, stellt sich eine andere Art Glück ein, das nicht so flüchtig und brüchig ist wie die durch Genuss erzielten Freuden. Man muss zwar auch die Beziehungen, aus denen sich das Glück speist, pflegen, um ihm Dauer zu verleihen, aber diese Investitionen in eine Beziehung beruhen auf einem ständigen Geben und Nehmen, während sie beim Genussmenschen einzig dem Nehmen dienen.

Allerdings ist auch die ethisch-soziale Lebensform vor Unglück nicht gefeit. Beziehungen erfordern Anstrengungen auf beiden Seiten. Die Verhältnisse und mit ihnen die Menschen können sich ändern, die Pflichterfüllung im Beruf kann zur Qual werden, der Lebensplan insgesamt kann scheitern. Auch das Glück im zwischenmenschlichen Bereich ist daher, obwohl dauerhafter als das ästhetische, auf Genuss basierende Glück, gefährdet und hält nicht ewig. Eine langfristig verlässliche Beziehung ist nach Kierkegaard nur in einer religiösen Lebensform möglich, in der Beziehung zu einem Gott, der sich im Unterschied zu den Menschen und den Umständen nicht ändert, sondern unerschütterlich er selbst bleibt und damit dem Individuum die Möglichkeit eröffnet, sein Glück in einem religiösen Glauben auf absolut sicherem Boden zu gründen.

Kierkegaard siedelt daher die ewige Seligkeit nicht in einem statischen Dauerzustand nach der Zeit an, sondern zieht das Ewige in die Zeit hinein. Dort wird es unter Raum-Zeit-Bedingungen gelebt, je und je im erfüllten Augenblick, dem Kairos, der zwar ein Zeitmoment ist, aber die Qualität ewiger Gültigkeit besitzt.

Ein kurzes Fazit: Wunschlos glücklich zu sein, ist für Menschen als raumzeitlich existierende Lebewesen nicht erstrebenswert, weil dies einen Stillstand bedeutet; es fehlt der Anreiz, sich weiter zu entwickeln. Ewige Seligkeit ist ebenfalls nicht erstrebenswert. Denn auch damit wird ein Dauerzustand assoziiert, den zu verlassen kein Bedürfnis mehr besteht. Wunschloses Glück und ewige Seligkeit können keine Letztziele sein, da sie die Zeit ausblenden. Zwar zehren wir von glücklichen Augenblicken und wollen möglichst viele davon erleben, indem wir in bunter Reihenfolge unsere Glücksorte aktivieren. Doch wir brauchen auch die Zeit dazwischen, um uns zu besinnen und neuen Anlauf auf Ziele zu nehmen, die uns Glück verheißen. □

Es liegt nur an uns selbst. Das Glück in der Stoa und bei Epikur

Karlheinz Töchterle

I.

Die Frage, wie Leben gelingen kann, ist heute wieder bedeutend geworden, wie ein beliebiger Blick in das Feuilleton oder in diverse Lebensratgeber belegt. Sie beschäftigt inzwischen aber auch zunehmend Ökonomen (mir geläufig sind vor allem Arbeiten von Bruno S. Frey, bei der Tagung hier kommt mit Ronnie Schöb ein anderer Experte auf diesem Feld zu Wort) und bisweilen auch wieder Philosophen, wie etwa das Generalthema des Philosophicums in Lech von 2011 bezeugt. In der modernen Philosophie war ja spätestens seit Kant die Frage nach dem Glück im menschlichen Leben kaum noch gestellt worden, während sie in der antiken Philosophie zu den zentralen gehörte. Schon deshalb lohnt sich ein Blick auf die damaligen Lösungsansätze, zumal sie durchaus fundamentale und damit zeitenthobene Elemente enthalten.

Das Nachdenken über die Mittel und Wege zu einem gelingenden Leben wird erst in der hellenistischen Philosophie zentral, ist aber auch vorher schon Thema. Da es eine Grundfrage des Menschen berührt, ist es wohl allen Zeiten gemein und auch in den Texten der Griechen von Anfang an feststellbar. Explizit wird es dort allerdings erst im Zuge der sokratischen Wende, in der die Ethik und mit ihr die Frage nach der richtigen Lebensführung in das Zentrum philosophischer Bemühung rückt. Insofern kann man die hier zur Debatte stehenden Glückslehren der Stoa und Epikurs' durchaus als Fortführung sokratisch/platonischen Denkens ansehen und teilweise stellen sich deren Vertreter und Adepten selbst in diese Tradition. Dazu kommen noch zwei spezielle Vorläufer, Heraklit für die Stoa und Demokrit für Epikur.

Beide dieser Vorläufer repräsentieren auch einen Grundzug antiker Glücksphilosophie: Sie steht nahezu immer in einem philosophischen Gesamtkontext, ist eng verbunden mit beziehungsweise erwächst aus den Anschauungen der jeweiligen Denkrichtungen zu Erkenntnistheorie, Physik, Psychologie oder Theologie. Bei beiden Vorläufern erschwert allerdings die überaus fragmentarische Überlieferung ihrer Lehre die Rekonstruktion eines geschlossenen Denksystems.

Von Heraklit scheinen die Stoiker insbesondere in ihrer Vorstellung von der Macht und dem Wirken des Logos angeregt worden zu sein, den Epikureern wiederum diente die Atomlehre Demokrits als physikalische Basis zur Beseitigung der dem Glück abträglichen Götter- und Todesfurcht. Beide Vorsokratiker wirkten auch durch Detailkonzepte anregend, insbesondere hat Demokrit, der später als der „lachende Philosoph“ bezeichnet wurde (erstmalig fassbar bei Horaz), mit seiner lebensbejahenden Einstellung stark auf Epikurs Hedonismus gewirkt, während Heraklit (analog dazu dann der „weinende Philosoph“ genannt) die stoische Auffassung vom Anteil der menschlichen Seele am Logos und die daraus erwachsenden epistemischen und ethischen Konsequenzen vorgeprägt hat.



Prof. Dr. Karlheinz Töchterle, Professor für Klassische Philologie an der Universität Innsbruck

II.

Die Stoa ist wie Platons Akademie und der aristotelische Peripatos nach dem Ort benannt, an dem sich ihre Adepten trafen: die „stoa poikile“, die „bunte (Säulen)halle“, vom berühmten Polygnot bemalt und von Zenon kurz vor 300 v. Chr. als Stätte seiner Lehre besiedelt, die sich von den Sokratikern und den Kynikern herleitet. Erst das dritte Schulhaupt, Chrysipp, soll der Schule mit einem Riesenwerk an Schriften systematische Geschlossenheit gegeben haben. Erhalten sind uns aus dieser Gründerzeit nur wenige Textfragmente, ausgiebigere schriftliche Fassungen der stoischen Lehre haben wir erst aus viel späterer Zeit, von Cicero vor allem, der in „De finibus bonorum et malorum“ die stoische (ebenso wie die epikureische) Ethik referiert und von Diogenes Laertios, dem Verfasser einer Philosophiegeschichte aus dem 3. Jahrhundert n. Chr., mit ausführlichen wörtlichen Zitaten früherer Lehrschriften. Mit ihm befinden wir uns bereits in der Spätantike, in der auch die Stoa nochmals eine Blüte erlebt, mit Epiktet (1./2. Jahrhundert n. Chr.) und Kaiser Marc Aurel (2. Jahrhundert n. Chr.) als bekanntesten Vertretern.

Auch Seneca, in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr. schreibend, kann man in einem weiteren Sinn zur kaiserzeitlichen Stoa rechnen, wenn gleich er den gerade die Stoiker oft kennzeichnenden Dogmatismus nicht teilte und einer eklektischen (aus den verschiedenen Schulen auswählenden) Richtung angehörte, die schon die mittlere Stoa im zweiten und ersten Jahrhundert v. Chr. eingenommen hatte. Er schrieb einen ganzen Traktat „De vita beata“ („Über das glückliche Leben“), in dem er die stoische Maxime „secundum naturam vivere“ („nach der Natur leben“) vertritt. Das ist eine wörtliche Übersetzung des frühstoischen Prinzips von einem „Leben in Übereinstimmung mit der Natur“, welches wiederum einem Grundzug stoischer Lehre entspricht, wonach die Natur („physis“)

eine Richtschnur unseres Denkens und Lebens sein müsse. Wenn wir so leben, erreichen wir das ethische Ziel, nämlich den „Wohlfluss des Lebens“.

Was so einfach und „natürlich“ klingt, wird bei genauerer Betrachtung zu einer komplexen und sehr fordernden Sittenlehre, deren vollkommene Erfüllung nahezu unmöglich scheint. Deswegen sehen die Stoiker auch schon das Bemühen um sie und das Vorankommen in ihr als ausreichend. Einen solchen Anhänger ihrer Philosophie, der also auf dem Weg zur Weisheit und Tugend vorankommt, nennen sie „prokopiton“, also einen, der sich „fortschmiedet“, eine Metapher, die man am ehesten versteht, wenn man das Handwerk, aus dem sie stammt, aus eigener Anschauung kennt: Beim Schmieden kann nämlich ein glühend heißes Eisen durch rasches Hämmern in die Länge gezogen und geformt werden, wobei sich dadurch auch die Qualität des Eisens verbessert.

Diese Natur, nach der wir also leben sollen, sehen die Stoiker durch ein oberstes Prinzip durchformt und gelenkt, den „logos“. Wir kennen den Begriff aus dem Beginn des Johannesevangeliums, „am Anfang war der Logos“, den Hieronymus mit „verbum“ und wir danach mit „Wort“ übersetzen. Noch dürfte vielen auch die berühmte Stelle in Fausts „Studierzimmer“ bekannt sein, wo sich dieser um eine treffendere Übersetzung des Begriffs bemüht und nacheinander „Sinn“, „Kraft“ und „Tat“ erwägt. Die Stoiker sind Materialisten, kennen also nichts rein Geistiges, sondern nur Materie. Ihr Logos ist feinste Materie und durchdringt damit den gesamten Kosmos lenkend und gestaltend. Man kann ihm somit das Attribut „göttlich“ zuschreiben und die stoische Theologie als pantheistisch bezeichnen („alles“, griechisch „pan“, ist von „Gott“, griechisch „theos“, durchwaltet). Damit geschieht im Kosmos nichts ohne Zutun des Logos, nichts ist Zufall, alles ist Plan, alles von der „heimarmene“ (zu „meiromai“, „ich erhalte Anteil an etwas“, lateinisch „fatum“, „Schicksal“) verhängt und durch eine Abfolge von Ursachen bewirkt. Damit aber ist alles Geschehen immer auch richtig und gut, denn es unterliegt ja der göttlichen Vorsorge und Vorsehung.

Daraus wiederum ergibt sich als zwingende ethische Folgerung, dass man gut daran tut, sich dieser göttlichen Fügung, weil einerseits unausweichlich, andererseits aber auch letztlich gut, nicht zu widersetzen, sondern sie freudig anzunehmen und sich nach ihr auszurichten. „Ducunt volentem fata, nolentem trahunt“ sagt Seneca in seiner für ihn typischen Zuspitzung und im Anschluss an eine Formulierung aus dem Zeushymnus des Stoikers Kleantes: „Wer zustimmt, den lenkt das Schicksal, mit sich fort reißt es den, der sich sträubt“, oder, in seiner Tragödie „Ödipus“: „Fatis agimur, cedite fatis“, „vom Schicksal werden wir getrieben, gebt nach dem Schicksal“.

Fazit aus dieser Anschauung ist für die Stoiker nun aber nicht ein passiver Fatalismus, sondern eine sehr aktive und anstrengende Tugendlehre, deren Befolgung denn auch das Leben gelingen und glücklich werden lässt.

III.

Die wichtigsten Konzepte dazu sind eine stimmige Werthierarchie, ein folgerichtiger Umgang mit den eigenen Affekten und ein treffender Zugang zum Ich und seiner Gemeinschaft mit anderen.

Wichtig und moralisch relevant ist für den Stoiker nur das, was in seiner Macht steht, wofür er also Verantwortung hat. Nur das betrifft ihn und seine

„Tugend“, alles andere „macht“ für ihn selbst „keinen Unterschied“, ist also „indifferent“, ist, in wurzelgleicher griechischer Terminologie, ein „adiaphoron“. Zu solchen Adiaphora gehören zum Beispiel sein von der Geburt her gegebenes körperliches Aussehen, seine Herkunft, aber auch alles andere, was von außen auf ihn zukommt. Entscheidend ist jeweils nur, was er von innen dazu beiträgt und wie er sich dazu verhält. Das gilt natürlich auch für üblicherweise als schwer empfundene Schicksalsschläge wie zum Beispiel den Tod von Nahestehenden, wo eine solche Haltung nur mit größter Mühe einzunehmen ist. Die Forderung nach ihr hat wohl auch zum Begriff der „stoischen Ruhe“ geführt.

Für eine stimmigere Handhabung dieses Konzepts und wohl einfach auch, um diesen un-beziehungsweise übermenschlichen Rigorismus ein wenig abzumildern, haben die Stoiker die Unterscheidung von „bevorzugten“ und „zurückgesetzten“ Adiaphora eingeführt; sowie eine dritte, weder der ersten noch der zweiten zugehörigen Gruppe. Bevorzugt sind demnach Dinge, die einen (Teil-)Wert haben und zum einzig relevanten Wert, nämlich einem tugendhaften Leben, das zugleich das glückselige ist, einen Beitrag leisten können, also zum Beispiel eine gute Naturanlage oder ein scharfer Verstand, aber auch äußerliche wie ein gutes Elternhaus oder maßvoller Besitz.

Um sich eine solche Werthaltung zu eigen zu machen, bedarf der auf stoischem Weg Voranschreitende natürlich einer entsprechend kräftigen und stabilen psychischen Ausstattung. Zu diesem Zweck wurde eine ausgefeilte Lehre von den Affekten und dem richtigen Umgang mit ihnen entwickelt.

Die Stoiker sind Materialisten, kennen also nichts rein Geistiges, sondern nur Materie.

Affekte sind der Stoa ein Übel, weil sie die Übereinstimmung von Wollen und Können stören und Spannungszustände erzeugen, die einem glücklichen Leben entgegenstehen. Ziel ist daher die vollständige Kontrolle der Affekte oder, noch besser, das völlige Freisein von ihnen, also „apathia“. Um diese zu erreichen, entwickelt sie eine ausgefeilte Psychologie beziehungsweise Handlungstheorie, in der den Verstandes- und Willenskräften die Möglichkeit der Kontrolle über die Affekte zugeschrieben wird.

Bevor wir eine Handlung setzen, haben wir eine Vorstellung davon und einen Antrieb zu deren Ausführung. Gesetzt wird die Handlung selbst allerdings erst, wenn die Vernunft zustimmt. Affekte kommen demnach erst zur Geltung, wenn die Vernunft aufgrund eines falschen Werturteils einem Trieb Raum gibt und ihn wuchern lässt. Letztlich mündet die stoische Affekt- und Handlungstheorie im selben Ziel wie die Lehre von den Adiaphora: Wenn die Vernunft die Triebe vollständig kontrolliert, wird sie sich wiederum nur erreichbare Handlungsziele setzen, also solche, die in der Macht des Individuums stehen. Nur so erhält sich dieses seine Souveränität und die Harmonie von Wollen und Können, die zu Ausgeglichenheit und Gelassenheit, also zum Glück führen.

IV.

Die bisherigen Ausführungen könnten den Eindruck erwecken, dass sich die stoische Glückslehre ausschließlich

um das Wohlergehen des Einzelnen und nur um sein Seelenheil kümmere. Das entspräche auch der oft geäußerten Meinung, dass mit dem Ende der autonomen griechischen Stadtstaaten nach der Machtübernahme der Makedonen sich eine starke Wendung weg von der Polisgemeinschaft und hin zum Individuum abzeichne. Das trifft nur teilweise zu, denn weder verschwindet die Polisstruktur völlig (viele ihrer Einrichtungen bestehen durch die ganze Antike hindurch und überdauern sie sogar), noch hat die hellenistische Philosophie nur das Individuum im Blick.

Es ist reizvoll zu sehen, wie in der Stoa Individual- und Soziallehre sich mit der Seinslehre zu einem Gesamtkonzept verbinden. Jedes Lebewesen ist von Anfang an mit einem Trieb zur Selbsterhaltung ausgestattet, der beim Menschen in der späteren Kindheit

Es ist reizvoll zu sehen, wie in der Stoa Individual- und Soziallehre sich mit der Seinslehre zu einem Gesamtkonzept verbinden.

zu einer von der Vernunft bestimmten „Zueignung“ wird. Die Griechen nannten diese „oikeiosis“, nach oikos, „Haus“ oder „oikeion“, „Eigenes“. Diese Liebe zu sich selbst, von der modernen Psychologie als wichtige Basis einer gelingenden Persönlichkeitsbildung erkannt, dehnen die Stoiker mit Folgerichtigkeit auf die Familie und auf größere menschliche Gesellschaften bis hin zur menschlichen Gemeinschaft insgesamt aus. Im Familienverband zeigt sich auch bei vielen Tierarten diese natürliche Verbundenheit offensichtlich, darüber hinaus wird sie mit dem natürlichen Geselligkeitstrieb begründet, für die Weltgemeinschaft mit der Teilhabe aller Menschen am göttlichen Logos. Von daher kommen die Stoiker nicht nur zu ihrem Kosmopolitismus, sondern auch zur Auffassung von der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen, was für die von starken Standesunterschieden und Sklaverei geprägte patriarchale antike Gesellschaft durchaus revolutionär war. Manche Texte bei Seneca oder Epiktet legen davon schönes Zeugnis ab und möglicherweise ist die analoge frühchristliche Auffassung durch die Stoa mitverursacht.

Diese Nähe der Stoa zum Christentum – sichtbarer Ausdruck dafür ist ein apokrypher Briefwechsel zwischen Seneca und dem Apostel Paulus – verkehrt sich bei Epikur ins Gegenteil: Keine andere philosophische Richtung der Antike stand dem Christentum ferner, die Ursachen dafür liegen in der stark divergierenden Theologie, Ontologie und eben auch Ethik, die auch bei Epikur schlüssig in das philosophische Gesamtsystem eingebettet ist.

Anders als bei der Stoa haben wir bei Epikur zumindest ein paar längere Texte des Schulgründers, in Form dreier Lehrbriefe, von denen einer, der Brief an Menoikeus, die epikureische Ethik enthält. Weiters sind von Epikur vierzig kurze Lehrsätze erhalten. Dazu treten das Lehrgedicht des Lukrez, „De rerum natura“, verfasst um die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. in Rom, eine längere, nur bruchstückhaft erhaltene Inschrift eines Diogenes von Oinoanda, deren Datierung nicht ganz sicher ist (evtl. 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr., vielleicht auch früher) und die immer noch neue Textfragmente freigibt. Weitere Bruchstücke kommen aus einer beim berühmten Vesuvausbruch des Jahres 79 n. Chr. verbrannten Villa, aus der



Foto: akg-images/Jürgen Sorges

Unter dem römischen Kaiser Marc Aurel (reg. 161 bis 180) – hier dessen Reiterstatue auf dem Kapitol – erlebte die Stoa noch einmal eine Blütezeit.

verkohlte, aber teilweise entzifferbare Schriftrollen einer epikureischen Bibliothek geborgen wurden. Ansonsten entspricht die Überlieferungslage in etwa der stoischen.

Epikur war, obwohl auf der Insel Samos geboren, Bürger Athens und gründete kurz vor 300 v. Chr. dort seine

Schule, die man, wie die drei anderen dominierenden in Griechenland (Platons Akademie, Peripatos des Aristoteles, Stoa) auch, bisweilen nach ihrem Standort benannte, nach dem Garten seines Hauses, in dem sich die Adepten versammelten.

Höchstes Gut und damit Ziel des Lebens ist für Epikur die „hedone“, die man meist mit „Lust“ übersetzt findet, eine sehr ungenügende Übersetzung, wie die weiteren Ausführungen zeigen werden. Bisweilen findet man in den Quellen das nahezu gleichrangige Ziel der „ataraxia“, wörtlich übersetzt die

„Unerschüttertheit“, gängiger etwa die „Seelenruhe“, nach der lateinischen Übersetzung „tranquillitas animi“. Mit diesem zweiten Ziel fassen wir bereits eine Bestimmung des ersten, der Hedone. Sie besteht für Epikur im Wesentlichen im Freisein von Unlust beziehungsweise Schmerz.

Angesiedelt werden alle diese Zustände des Menschen ausschließlich im körperlichen Bereich, denn die Epikureer sind wie die Stoiker Materialisten. Einzige Instanz unserer Erkenntnis sind die Wahrnehmungen durch unsere Sinne. Nur was wir durch sie erfahren, existiert, somit ist jegliche Hedone letztlich sinnlich bedingt. Auch wenn wir uns an sie als vergangene erinnern oder auf sie als zukünftige freuen, beziehen wir uns jeweils auf sinnliche, also körperliche Erfahrungen. Gleichwohl können wir unsere Denkkraft einsetzen, um zu diesem höchsten Ziel der Hedone zu gelangen.

So gilt es vor allem, die wesentlichen Quellen von Schmerz beziehungsweise Unlust auszumachen und zu vermeiden. Epikur unterscheidet drei solcher Quellen: Furcht, Begierde und Schmerz. Die wichtigsten Erscheinungsformen der Furcht sind die Furcht vor den Göttern und die vor dem Tod. Um sie zu eliminieren, greift Epikur auf die bereits vorliegende Atomphysik des schattenhaften Leukipp und des etwas bekannteren Demokrit zurück, dessen Atomlehre er wohl in seiner Ausbildungszeit in Teos an der ionischen Küste beim Demokriteer Nausiphanes kennengelernt hatte.

Bei den Begierden versucht Epikur es durch eine Unterscheidung in notwendige, natürliche und andere.

Mit Hilfe dieser Lehre kann er alle Naturphänomene, die man üblicherweise auf göttliche Einwirkung zurückführte (Zeus schickt den Blitz, Poseidon wühlt das Meer auf, Demeter lässt das Getreide wachsen), als Folge atomarer Prozesse erklären. Die Existenz von Göttern bestreitet er allerdings nicht, sehr wohl aber ihre Einwirkung auf unsere Welt. Wie die Stoiker Pantheisten, so sind die Epikureer Deisten. In ihrer Vorstellung leben die Götter unbehelligt und unbekümmert von menschlichen Angelegenheiten selig in irgendwelchen Intermundien („Zwischenwelten“) und geben so das Muster eines idealen Lebens ab. Insbesondere Lukrez macht seinen Ahnherrn mit dieser Position zu einem aufklärerischen Befreier des Menschen von der ihn drangsalierenden Religion und trägt damit wesentlich zur Aversion der Christen gegen die epikureische Lehre bei.

Auch die Furcht vor dem Tod beseitigt Epikur mit Hilfe seiner Physik und seiner Erkenntnistheorie: Da auch der Mensch, wie alles Seiende, aus einer Zusammenballung von Atomen besteht und mit seinem Tod wieder in diese zerfällt, betrifft ihn der Tod nicht: Solange er existiert, gibt es jenen nicht, wenn jener eintritt, existiert der Mensch nicht mehr. Auch endet mit dem Tod jegliche sinnliche Wahrnehmung, die allein ja für unsere Schmerzempfindung relevant wäre.

Diesen Argumenten kann man zwar generelle Wirkungsmacht, kaum aber eine gewisse Plausibilität absprechen. Wesentlich schwächer fallen Epikurs Versuche aus, die beiden anderen Quellen von Unlust, nämlich Begierde und Schmerz, weg zu argumentieren.

Bei den Begierden versucht Epikur es durch eine Unterscheidung in notwendige, natürliche und andere. Die

notwendigen Begierden, zum Beispiel nach Nahrung oder Kleidung, seien durch die Fülle der Natur leicht zu stillen. Die natürlichen Begierden, zum Beispiel nach Liebesgenuss, sind ebenfalls nicht schwer zu erfüllen. Hier mahnen andere Epikureer zu Maß und Vorsicht, vor allem Lukrez verbreitet sich in einer langen Tirade gegen unkontrollierten Liebeswahn. Die weder notwendigen noch natürlichen Begierden sind per definitionem leer und eitel und daher zu meiden.

Der Schmerz kann auch ein Weg zur Wiedergewinnung der Hedone sein, zum Beispiel, wenn er von einem Arzt zugefügt wird.

Der Schmerz kann auch ein Weg zur Wiedergewinnung von Hedone sein, zum Beispiel, wenn er von einem Arzt zugefügt wird. Er kann verdrängt oder durch eine Lust überspielt werden und, wenn das alles nicht mehr hilft, durch folgende Erfahrung wenigstens erleichtert werden, die Cicero in die prägnante Formel fasst: „Wenn schwer, kurz“, „wenn lang, leicht“.

V.

Jenseits solcher Verstiegenheit, die uns vielleicht auch wegen unserer kulturellen Distanz zur Antike krasser scheint, als sie es damals war, haben Epikur und seine Schule eine Fülle praktischer Rezepte bereit, um zu einem gelingendem Leben nach seinem Ideal der Schmerzfreiheit zu kommen. Viele davon lassen sich Stichwörtern wie Gelassenheit, Bescheidenheit oder kluge Abwägung zuordnen. Die auch von Aristoteles hoch geschätzte „phronesis“, die man etwas salopp auch mit „Hausverstand“ wiedergeben könnte, gehörte daher zu den Haupttugenden.

Natürlich setzt die von Epikur entworfene Lebensform eine von materiellen Sorgen weitgehend freie Adelsgesellschaft voraus, manches kann aber auch unabhängig davon erwägenswert sein, etwa keine allzu große Beschweren durch Zukunftsängste, das Genießen des gerade Gegenwärtigen (berühmt ist das Dictum des Horaz, der sich selbst dieser Philosophie zurechnet: „carpe diem“, „pflücke den Tag“) oder der überragende Wert von Freundschaft. Die entscheidende Bedeutung der inneren Einstellung und das Bemühen um Souveränität gegenüber Äußerlichkeiten nähert Epikur hier der Stoa an, seine Warnung vor sorgenbringendem politischem Engagement (bekannt ist das Gebot „lathe biosas“, „lebe im Verborgenen“) entfernt ihn wieder von ihr, wie überhaupt sein humaner Realismus gegenüber dem stoischen Tugendrigorismus den Anschein größerer Umsetzungswahrscheinlichkeit auch für die heutige Zeit hat. □

Was wir letztlich wollen. Das Glück bei Aristoteles und Thomas von Aquin

Bruno Niederbacher SJ

Eines der besten und bis heute aktuellen Bücher zur Ethik ist die „Nikomachische Ethik“ (EN) des griechischen Philosophen Aristoteles, der zwischen 384 und 322 v. Chr. lebte. Seit ihrer Entstehung bis zum heutigen Tag wird sie mit Gewinn gelesen und kommentiert. Auch der mittelalterliche Theologe Thomas von Aquin (1225-1274) schrieb einen Kommentar zur EN und legte sie dem allgemeinen moraltheologischen Teil seiner „Summa Theologiae“ zugrunde. In diesem Vortrag werde ich Teile aus dem ersten und zehnten Buch der EN, in denen es um das Glück geht, vorstellen und mit Erläuterungen und Weiterführungen von Thomas von Aquin ergänzen.

I. Spezifisch menschliches Tätigsein

Aristoteles geht vom menschlichen Handeln aus. Wenn wir Menschen etwas herstellen oder etwas wissenschaftlich untersuchen, wenn wir handeln oder Entscheidungen treffen, so zielen wir auf ein Gut ab. „Gut“ ist hier ganz allgemein gemeint: etwas, das uns unter irgendeiner Rücksicht als gut erscheint. In dem Sinn verfolgt auch der Dieb ein Gut, nämlich den Besitz der Millionen, die im Safe gelagert sind. Solches zielbezogenes Tun ist der Ausgangspunkt. Dieses „Tun“ muss man weit genug fassen, sodass auch innere Tätigkeiten darunterfallen, wie etwa Entscheidungen zu treffen.

Wenn zum Beispiel jemand sieht, wie die Tante gefährlich stürzt, wie sie bewusstlos daliegt, Blut aus ihrem Kopf rinnt, und keine Hilfe leistet oder holt, weil er hofft, dass sie endlich stirbt – er ist schließlich der Erbe –, dann ist auch dies eine Entscheidung, aus der eine Unterlassung resultiert. Freilich darf man das „Tun“ auch nicht zu weit fassen. Wer schnarcht oder gedankenverloren den Bart kratzt, „tut“ auch etwas, aber nicht in dem hier gemeinten Sinn. Daher unterscheidet Thomas im Kommentar und in der „Summa Theologiae“: Es geht nicht um alles, was der Mensch irgendwie tut, sondern nur darum, was er tut, wenn er freiwillig um eines Zieles willen tätig ist; wenn er aus einem überlegten Willen heraus tätig ist. Wie kommt man nun aber vom Begriff des zielbezogenen Tuns zum Glück?

II. Vom zielbezogenen Tun zum Glück

Man könnte den Eindruck gewinnen, bei Aristoteles entgleise der Zug, bevor er den Bahnhof verlässt. Nachdem er im ersten Satz der EN feststellt, dass alle menschlichen Tätigkeiten nach einem Gut streben, schreibt er: „Deshalb hat man das Gute treffend als das bezeichnet, wonach alles strebt.“ (EN 1094 a 3) Hat Aristoteles hier einen logischen Fehler begangen? Sagt er: Alle Handlungen zielen auf ein Gut. Also gibt es ein Gut, auf das alle Handlungen zielen? Alle Wege führen zu irgendeinem Ort. Also gibt es einen Ort – Rom vielleicht – zu dem alle Wege führen? Hat Aristoteles einen solchen kapitalen Fehlschluss gezogen? Ich glaube nicht. Und auch Thomas sagt im Kommentar: „Es ist aber nicht ein einziges Gut, auf das alle hinzielen. Daher beschreibt er hier nicht ein (einziges) Gut, sondern Gut allgemein verstanden.“ (EN 1, 1)



Prof. Dr. Bruno Niederbacher SJ, Professor am Institut für Christliche Philosophie der Universität Innsbruck

Aristoteles sagt also lediglich, dass der Ausdruck „gut“ von den Leuten – vermutlich Platonikern – treffend erläutert wurde, die sagten: „Gut ist das, wonach alles strebt.“ Also: Jedes Handeln strebt auf ein Ziel oder Gut. Nun wissen wir, dass Ziele aufeinander hingeeordnet sein können. Es ist ein vertrautes Bild. Ich laufe zum Bahnhof. Ein Bekannter sieht mich, hält mich auf und ein Dialog beginnt:

Er: Warum rennst du?
Ich: Weil ich den Zug nach München erreichen will.
Er: Warum willst Du nach München?
Ich: Weil ich dort in der Katholischen Akademie Bayern einen Vortrag über das Glück halten werde.
Er: Warum willst du dort einen Vortrag halten?
Ich: Gute Frage. Aber ich muss weiter, sonst versäume ich wirklich noch den Zug.

Es gibt also ganze Zielketten. Wir wollen das eine um des anderen willen und das andere um wieder eines anderen willen. Aber wohin geht das? Manche meinen, es gehe im Kreis.

Er: Warum willst du in der Katholischen Akademie Bayern einen Vortrag halten?
Ich: Weil ich berühmt werden will. Ein Vortrag in dieser Akademie kann mich in die Reihe der *intellectual celebrities* katapultieren.
Er: Aber warum willst du berühmt werden?
Ich: Damit ich viel Geld verdiene.
Er: Und warum willst du viel Geld verdienen?
Ich: Damit ich mir teure Urlaube leisten kann.
Er: Und warum willst du Urlaub?
Ich: Damit ich wieder gut arbeiten kann. Im Urlaub fallen mir neue Ideen für neue Vorträge ein, die ich halten könnte.
Er: Aha, du hältst also Vorträge, um Vorträge zu halten; du arbeitest, um zu arbeiten.

Da beißt sich die Katze in den Schwanz. Es geht im Kreis. Andere meinen, die Kette gehe ins Unendliche: Wir tun das eine um des anderen willen und das andere um wieder eines anderen willen und so weiter und so fort. Nun könnte man entgegenen: Wir leben nicht unendlich, zumindest nicht hier auf Erden. Die Kette unserer Ziele ist also nicht unendlich. Eines Tages holt uns der Tod ein, und dann ist die Zielkette auch zu Ende. Die Kette wäre also endlich, hätte aber keine Richtung.

Aristoteles hingegen meint: „Wenn es nun ein Ziel des Handelns gibt, das wir seiner selbst wegen wollen, und das andere nur um seiner willen, und wenn wir nicht alles wegen eines anderen uns zum Zwecke setzen – denn da ginge die Sache ins Unendliche fort, und das menschliche Begehren wäre leer und eitel – so muss ein solches Ziel offenbar das Gute und das Beste sein.“ (EN 1094 a 18-23)

Eine Kette von Zielen, die ins Unendliche geht, einen Regress ins Unendliche, wie man philosophisch sagt, scheint Aristoteles auszuschließen. Thomas erläutert dies und sagt: In einer Ordnung von Zielen, wo das eine nicht ohne das andere bestehen kann, muss es ein erstes Glied geben. Dies betrifft beim Handeln sowohl die Absichtsordnung als auch die Ausführungsordnung. Gäbe es in der Absichtsordnung kein erstes beziehungsweise letztes Ziel, dann würde das Streben nicht bewegt. Wir würden nichts anstreben. Gäbe es in der Ausführungsordnung kein erstes beziehungsweise letztes Glied, so könnten wir nie mit der Ausführung der Handlung beginnen. Ohne letztes Ziel, so Thomas, würde man nichts anstreben und keine Handlung ausführen können. (Summa Theologiae I-II, 1, 4) Eine Frage lautet: Wollte Aristoteles bereits an dieser Stelle und mit diesem Argument beweisen, dass es ein letztes Ziel allen menschlichen Handelns gibt oder gar geben muss? Der Satz beginnt hypothetisch: „Wenn es ein Ziel menschlichen Handelns gibt...“. Es scheint also noch nicht bewiesen zu sein, dass es ein einziges letztes Ziel allen menschlichen Handelns gibt; auch nicht, dass es ein einziges letztes Ziel gibt, auf das hin jede einzelne Person ihr gesamtes Planen und Handeln hinordnet. Was mit dem Regressargument nahegelegt wird, scheint die viel moderatere Behauptung: Jede Handlung hat ein je eigenes Endziel.

Diese Behauptung ist plausibel. Ich fühle mich krank und gehe zum Arzt. Warum? Weil ich gesund werden will. Warum will ich gesund werden? Dumme Frage – könnte man sagen. Gesund zu sein ist ein grundlegendes Ziel. Oder: Ich fahre nach Wien. Warum? Um in der Staatsoper „La Traviata“ zu sehen. Warum? Weil mir das Vergnügen bereitet. Warum will ich Vergnügen? Dumme Frage. Das will man um seiner selbst willen. So ist es plausibel anzunehmen, dass unsere Handlungsketten bei solchen grundlegenden Zielen oder Gütern enden. Aristoteles schließt zunächst nicht aus, dass es mehrere davon geben könnte. Thomas aber meint, Aristoteles habe bereits an dieser Stelle bewiesen, dass es ein einziges letztes Ziel allen menschlichen Handelns geben muss.

Wie dem auch sei, sicher ist, dass Aristoteles im ersten Buch der EN doch nach dem letzten Ziel und dem höchsten Gut im Singular fragt. Mit dem oben zitierten, hypothetischen Satz hat er – unter anderem – eine Bedingung formuliert, die er später noch ausführt, eine Bedingung, welche ein Kandidat, der Letztziel sein soll, erfüllen muss: Es muss ein Gut sein, das immer um seiner selbst willen und niemals um eines anderen willen gewollt wird. Dahinter steckt folgendes Wertprinzip: Wenn x

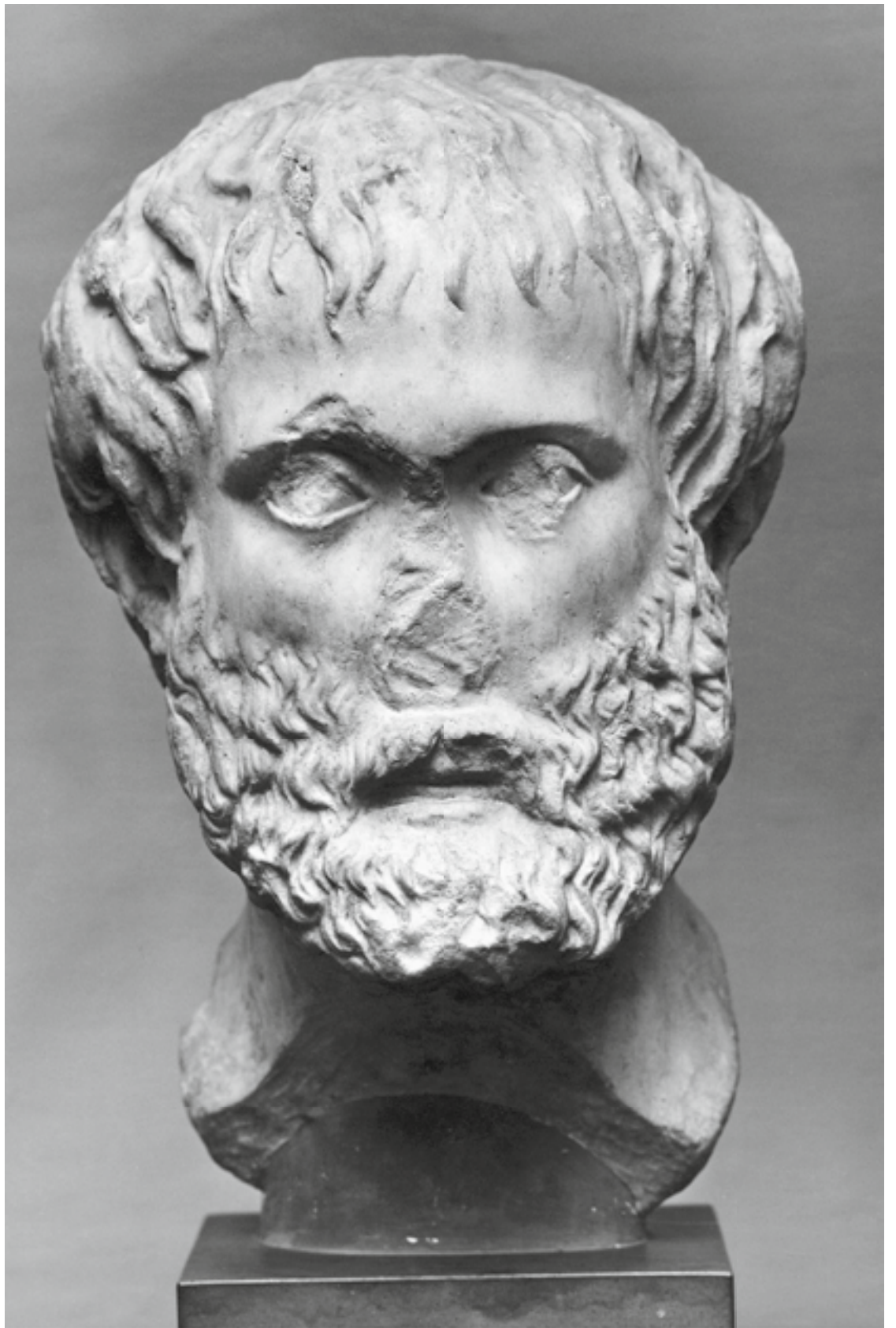
um y willen gewollt wird, dann ist y wertvoller als x. Das Beste muss also etwas sein, das niemals um eines anderen willen gewollt wird, sondern um dessen willen alles andere gewollt wird. Eine zweite Bedingung schließt an: Es muss ein Gut sein, das sich selbst genügt, genauer: „das für sich allein das Leben begehrenswert macht, so dass es keines weiteren bedarf.“ (EN 1097 b 14-16) Dies ist die Bedingung der Autarkie. Etwas, das diese beiden Bedingungen erfüllt, ist das letzte Ziel.

Nun lautet die Frage: Gibt es etwas, das diese beiden Bedingungen erfüllt? Freilich. Es ist das, was auf Griechisch „eudaimonia“, auf Latein „beatitudo“ genannt und auf Deutsch oft mit „Glück“ oder „Glückseligkeit“ übersetzt wird. Man könnte es auch „gelingendes Le-

ben“ nennen. Aristoteles schreibt: „Also: die Glückseligkeit stellt sich dar als ein Vollendetes und sich selbst Genügendes, da sie das Endziel allen Handelns ist.“ (EN 1097 b 21) Was wollen wir also letztlich und im Ganzen unseres Lebens? Glücklich sein, erfüllt leben, ein gelingendes Leben führen. Das ist das letzte Ziel all unseren Handelns. Glücklich sein wollen wir, nicht um anderes zu erreichen, sondern um seiner selbst willen. Und: Ein glückliches, gelingendes Leben genügt sich selbst. Es bedarf keines Zusatzes. Man kann zum Glück nichts auf solche Weise hinzufügen, dass es vergrößert wird. Wenn man „Glück“ superlativisch versteht, dann verträgt es auch keinen Zusatz.

III. Worin das Glück besteht

Glücklich sein wollen wir letztlich. Aber mit dieser Erkenntnis ist wenig gewonnen. Das gibt ja eh fast jeder zu, das ist quasi eine Selbstverständlichkeit. Die schwierige Frage kommt erst: Worin besteht das Glück? Im Besitz von Reichtum? Im Erleben von Lust? Darin, berühmt zu sein oder geehrt zu werden? Da scheiden sich die Geister. Thomas bringt gut auf den Punkt, worin alle übereinkommen und worüber es Meinungsverschiedenheit gibt. Er schreibt: „Wir können vom letzten Ziel auf zweifache Weise reden: erstens, indem wir uns auf den Begriff des letzten Ziels beziehen, zweitens, indem wir uns auf das beziehen, was den Begriff des letzten Ziels erfüllt. Was den Begriff



Aristoteles – diese berühmte römische Kopie einer griechischen Skulptur aus dem 4. Jahrhundert vor Christus

Foto: akg-images
befindet sich heute in Oslo – befasste sich in seiner „Nikomachischen Ethik“ ausführlich mit dem Glück.

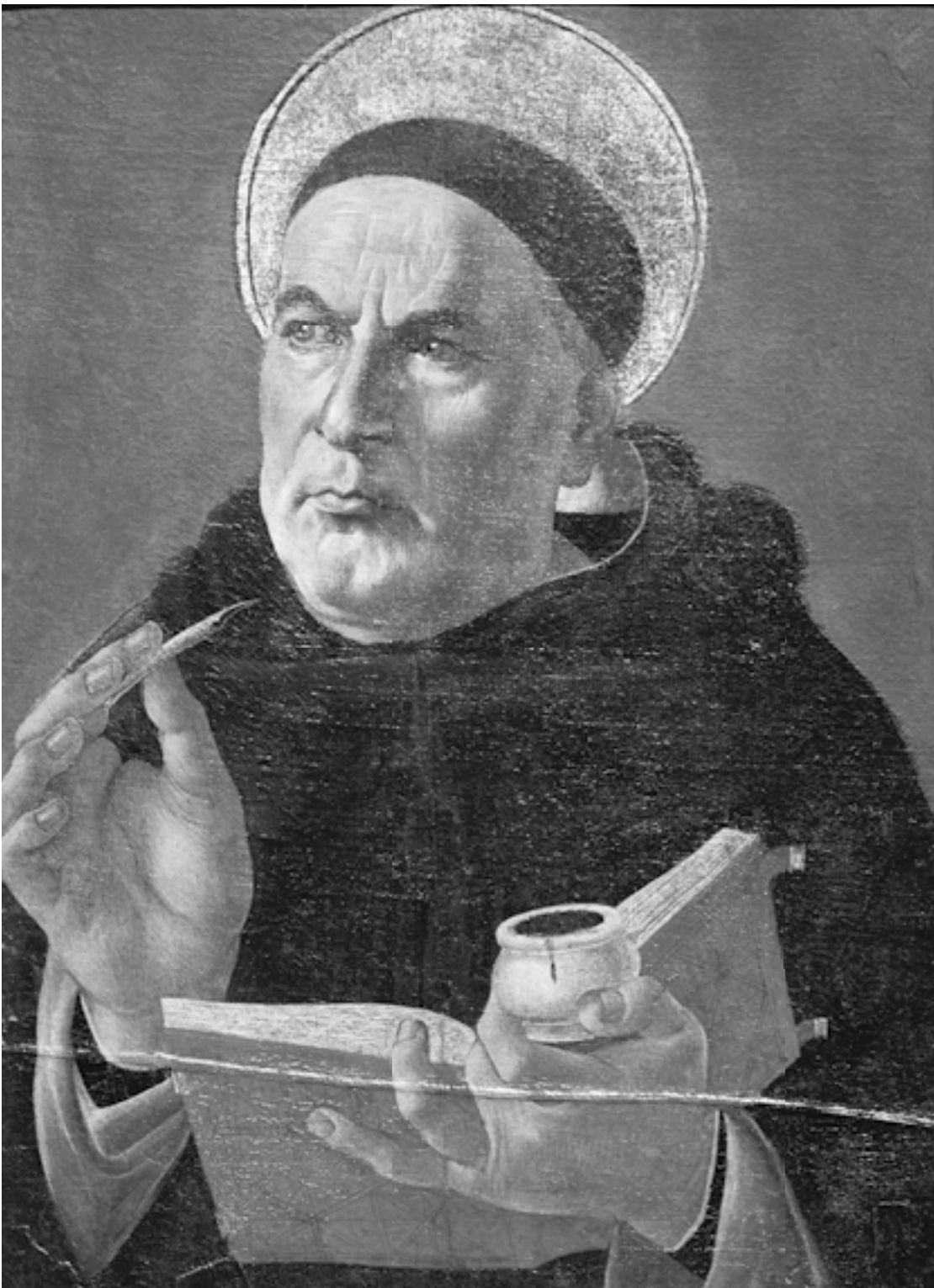


Foto: akg-images

Thomas von Aquin (um 1225 bis 1274), Heiliger und Kirchenlehrer, diskutierte den Begriff „Glück“ ausführlich in seiner „Summa Theologiae“. Dieses

Gemälde des Dominikanermönchs aus dem späten 15. Jahrhundert wird Sandro Botticelli zugeschrieben.

des letzten Ziels betrifft, so kommen alle im Streben nach dem letzten Ziel überein, denn alle streben danach, ihre je eigene Vollendung zu erreichen. Aber bezüglich dessen, was diesen Begriff erfüllt, kommen nicht alle Menschen im letzten Ziel überein, denn manche streben nach Reichtümern als vollendetem Gut, manche aber nach der Lust, wieder andere nach irgend etwas anderem.“ (Summa Theologiae I-II, 1, 7)

Nun könnte man meinen: Für die Frage, worin das Glück besteht, gibt es keine allgemeingültige Antwort. Man setzt sich ein letztes Ziel, es liegt nicht einfach vor. Um es mit dem preußischen König Friedrich II. zu sagen: „Jeder soll nach seiner Façon selig werden.“ Es ist eine weltanschauliche Frage, so etwas wie eine Frage des Geschmacks. Da ist Argumentation nicht mehr möglich. „De gustibus non est disputandum.“ Tatsächlich dürften auch heute viele diesen relativistischen Standpunkt teilen. Aristoteles und Thomas

teilen ihn aber nicht. Selbst beim Geschmack gibt es guten und schlechten Geschmack. Bei Geschmacksfragen, so Thomas, richtet man sich nach dem, der den besten Geschmack hat. Und so sei es auch bei der Frage, worin das Glück besteht: Aus der Tatsache, dass die Menschen verschiedene Auffassungen darüber haben, was das Letzte oder Wichtigste im Leben ist, folgt nicht, dass es auch der Sache nach eine solche Vielfalt gibt. Nach Thomas muss jenes Gut das Vollendetste sein, wonach jene streben, die eine gut disponierte Emotionalität haben. (Summa Theologiae I-II, 1, 7)

Wir kennen es vielleicht auch aus eigener Erfahrung, dass unsere Vorstellungen vom Glück manchmal enttäuscht werden. Wir sagen: Bis jetzt habe ich geglaubt, das Wichtigste sei, berühmt zu werden. Seit ich aber an einer gefährlichen Krankheit leide, sehe ich, dass dies ein schnödes Ziel ist. Das Wichtigste und Beste im Leben ist etwas anderes.

Auch Aristoteles glaubt, dass es eine richtige Antwort auf die Frage gibt, worin das Glück besteht. Um diese Antwort zu finden, stellt er Überlegungen darüber an, was wir Menschen im Wesentlichen sind. Das Glück, so meint er, muss darin bestehen, dass wir uns als Menschen verwirklichen, das heißt dass wir jene Fähigkeiten, die spezifisch menschlich sind, zur Entfaltung bringen und gut ausüben. Zu dieser Auffassung kommt er mit Hilfe einer Überlegung, die als „Ergon-Argument“ bekannt ist. „Ergon“ heißt: Tätigkeit, Werk. Dinge haben ein für sie charakteristisches Werk, oder sagen wir besser: eine für sie typische Funktion. Werkzeuge beispielsweise haben ein bestimmtes Werk, eine bestimmte Funktion. Das Werk des Messers ist das Schneiden. Das Werk der Säge ist das Sägen. Auch einzelnen Organen wird ein ihnen spezifisches Werk zugeschrieben. Das Werk der Augen ist das Sehen, das Werk des Gehörs ist das Hören, das Werk des Herzens besteht

darin, Blut in den Körper zu pumpen. Auch der Kitharaspieler hat, insofern er Kitharaspieler ist, ein für ihn spezifisches Werk: das Kitharaspieren.

Nun kann ein Messer für sein Werk besser geeignet sein als ein anderes. Beide haben zwar das gleiche Werk, unterscheiden sich aber in der Qualität. Ebenso kann ein Auge besser sehen als ein anderes und ein Kitharaspieler besser spielen als ein anderer. Ein hervorragendes Messer ist eines, welches sein Werk hervorragend erfüllt. Es hat das, was Aristoteles „aretē“ nennt, auf Deutsch könnte man sagen: Gutsein, Vortrefflichkeit, Exzellenz, Tugend. Die „aretē“ des Messers macht das Messer und sein Werk gut; die „aretē“ des Auges macht das Auge und sein Werk gut; die „aretē“ des Kitharaspielers macht den Kitharaspieler als solchen und sein Werk gut.

So ist es naheliegend zu fragen: Hat auch der Mensch ein Werk, das ihm als Mensch zukommt? Gibt es eine spezifisch menschliche Funktion? Und kann der Mensch besser oder schlechter beschaffen sein, um sein spezifisches Werk auszuüben? Aristoteles antwortet mit ja. Das Werk des Menschen ist der Lebensvollzug dessen, der Vernunft, Überlegung („logos“) hat. Das spezifisch Menschliche besteht in der Vernunftbegabtheit. Das Vernunftvermögen kann in guter oder schlechter Verfassung sein. Die guten Verfassungen des Vernunftvermögens werden entsprechend dem oben Gesagten „Tugenden“ genannt. Sein Werk gut verrichten heißt, es gemäß der entsprechenden Tugend verrichten. Aristoteles schreibt: „das menschliche Gut ist der Tugend gemäße Tätigkeit der Seele, und gibt es mehrere Tugenden: der besten und am meisten vollendeten Tugend gemäße Tätigkeit. Dazu muss aber noch kommen, dass dies ein volles Leben hindurch dauert; denn wie eine Schwalbe und ein Tag noch keinen Frühling macht, so macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit noch niemanden glücklich und selig.“ (EN 1098a16-21) Das Glück besteht also in einer Tätigkeit der Seele. Das besteht darin, sein Menschsein auf vollendete Weise zu verwirklichen.

Es ist klar, dass es mehrere Tugenden gibt. Aristoteles unterscheidet zwei Arten von Tugenden: ethische Tugenden, welche uns dazu befähigen, in einer Situation emotional angemessen zu reagieren und aufgrund richtiger Überlegung richtig zu handeln (dazu gehören Tapferkeit, Maß, Gerechtigkeit, Freigebigkeit, Umgänglichkeit, Freundlichkeit); und dianoetische Tugenden, welche uns befähigen, die Wahrheit herauszufinden und einzusehen (Know-how, Wissen, Verstehen, Weisheit). Zu den dianoetischen Tugenden gehört auch die Klugheit. Sie hat eine besondere Stellung inne. Sie befähigt uns, einerseits Wahrheiten herauszufinden. Daher ist sie eine dianoetische Tugend. Andererseits: Die Wahrheiten, die wir durch die Klugheit herausfinden, betreffen das, was wir in konkreten Situationen tun sollen. Insofern hat sie mit unserem Handeln zu tun, und niemand kann die ethischen Tugenden haben, ohne klug zu sein.

IV. In welchen Tätigkeiten das Glück besteht

Nun fragt man sich freilich: Welche von den vielen Tätigkeiten, die den verschiedenen Tugenden entsprechen, macht glücklich? Besteht das Glück in nur einer Art von Tätigkeit, oder in verschiedenen Arten von Tätigkeiten? Ist das Glück eine dominante Größe oder ist es eine inklusive Größe, zu der eine Reihe aufeinander nicht reduzierbarer Arten von Tätigkeiten gehören? Aristoteles scheint die Meinung zu vertreten,

das Glück bestehe in einer Art von Tätigkeit: in der Tätigkeit, die der besten und vollkommensten Tugend gemäß ist. Das höchste Vermögen des Menschen ist sein Verstand, die Fähigkeit, Wahrheiten einzusehen. Das Glück muss also in der Vollendung und Ausübung dieser Fähigkeit bestehen, in einem Leben der „theoria“: der Schau, der Einsicht, der Betrachtung, der Kontemplation der höchsten Wahrheiten. Da die Weisheit die höchsten Wahrheiten zum Gegenstand hat, besteht also das Glück in der Ausübung dieser dianoetischen Tugend.

Das griechische Wort für Weisheit ist „sophia“ – und hier deutet sich an, was nach Aristoteles die Philosophie, also die Freundschaft zur Weisheit, zum Glück beiträgt. Glücklich ist, wer Weisheit ausübt, wer also die höchsten

Da die Weisheit die höchsten Wahrheiten zum Gegenstand hat, besteht also das Glück in der Ausübung dieser dianoetischen Tugend.

Wahrheiten betrachtet. Mit „Betrachtung“ ist nicht die Untersuchung gemeint, mit der wir solche Wahrheiten entdecken. Denn die Untersuchung geschieht ja, um eines anderen Zieles willen, nämlich diese Wahrheiten zu erfassen, und erfüllt daher eine notwendige Bedingung für das Letztziel nicht. Gemeint ist das Betrachten von Wahrheiten, die man bereits erkannt hat. Aristoteles resümiert: „Wenn andererseits gilt, dass sich die Tätigkeit des Verstandes als eine betrachtende durch ihre Ernsthaftigkeit auszeichnet, dass sie nach keinem weiteren Ziel außer ihr selbst strebt, dass sie eine ihr eigentümliche Lust besitzt, welche die Tätigkeit verstärkt, dass ferner die Autarkie sowie die Muße und das Freisein von Mühe, soweit es dem Menschen möglich ist, und alles andere, was dem Glückseligen zugeschrieben wird, offensichtlich mit dieser Tätigkeit verbunden sind – wenn das so ist, dann wird das vollkommene Glück des Menschen also diese Tätigkeit sein, falls sie die vollständige Länge eines Lebens einnimmt; denn nichts, was zum Glück gehört, ist unvollständig.“ (EN 1177 b 18-26)

Aristoteles fügt allerdings hinzu, dass dieses Glück für den Menschen als Menschen zu hoch sei. Er kann es nur leben, insofern er etwas Göttliches in sich hat. Damit ist der Verstand gemeint. Wenn der Verstand – im Vergleich mit dem Menschen als aus Leib und Seele zusammengesetztem Wesen – göttlich ist, dann ist auch die Betätigung des Verstandes im Vergleich mit den anderen Lebensvollzügen des Menschen göttlich. Wir nehmen an, dass die Götter oder Gott im höchsten Maß selig oder glücklich sind, sagt Aristoteles am Ende des zehnten Buches der EN. Welche Tätigkeit soll man ihnen zuschreiben? Die Tätigkeit des Gottes, die an Seligkeit herausragt, ist eine betrachtende Tätigkeit („theoria“), so Aristoteles. „Auch unter den menschlichen Tätigkeiten wird also diejenige, die dieser am nächsten verwandt ist, das größte Glück mit sich bringen.“ (EN 1178 b 22-23)

Am Ende seines anderen Ethikbuches, der „Eudemischen Ethik“, wird Aristoteles ebenfalls theologisch. Das Kriterium für unsere Entscheidungen ist die Frage: Was hilft uns, den Gott zu verehren und zu betrachten und was ist dafür hinderlich? Er schreibt: „Jene Wahl nun und jene Erwerbung der natürlichen Güter, seien es körperliche oder Geld oder Freunde oder die sonstigen Güter, welche am meisten die Betrachtung Gottes ermöglicht, die ist

die beste und dieser Maßstab ist der schönste. Jedwede andere Form aber, welche durch Mangel oder Übermaß (in Wahl und Besitz der Güter) daran hindert, dem Gott zu dienen und der Schau zu leben, die ist schlecht.“

Da der Mensch im gesellschaftlichen Raum lebt und ein soziales Lebewesen ist, bedarf er aber auch der ethischen Tugenden und der Klugheit, die ihn befähigt, herauszufinden, was hier und jetzt zu tun richtig ist. Das Glück „an zweiter Stelle“ besteht also in der Ausübung dieser Tugenden. Darüber, wie Aristoteles das Verhältnis dieser beiden Lebensformen – der theoretischen auf der einen und der praktischen auf der anderen Seite – gesehen hat, wird unter den Exegeten gerätselt.

V. Christliche Deutung

Thomas und viele Theologen des Mittelalters deuten das Verhältnis im christlichen Sinn. Sie unterscheiden zwischen vollendetem und unvollendetem Glück. Das vollendete Glück besteht in der Schau des Wesens Gottes. Wir sehnen uns danach zwar von Natur aus, aber es ist zu hoch für uns. Mit unserem eigenen, natürlichen Vermögen allein können wir es nicht erreichen. Es bedarf daher des Göttlichen in uns: Tugenden, die von Gott eingegossen sind (die theologischen Tugenden), nämlich Glaube, Hoffnung und Liebe. Der Glaube befähigt uns, Wahrheiten über Gott und den Weg zu ihm für wahr zu halten, die weder von sich aus einleuchten noch strikt beweisbar sind. Die Hoffnung befähigt uns, die Schau Gottes als ein Gut zu erfassen, das wir mit Gottes Hilfe erreichen können. Die Liebe befähigt uns, jetzt schon Gott freundschaftlich verbunden zu sein und ihn um seiner selbst willen zu lieben. Mit diesen Tugenden beginnt das ewige Leben in uns, das in der himmlischen Heimat vollendet wird in der Schau des Wesens Gottes. Das unvollendete Glück hingegen, das in der Ausübung der Klugheit und der moralischen Tugenden besteht, ist hier auf Erden möglich und für alle Menschen erreichbar.

Dass das Glück einerseits in einer Tätigkeit der Seele, andererseits in Gott besteht, ist für Thomas kein Widerspruch. Er unterscheidet zwischen der Sache selbst, die zu erreichen wir uns sehnen, und dem Erreichen dieser Sache. Was die Sache selbst betrifft, so kann nur Gott letztes Ziel sein. Was hingegen das Erreichen der Sache betrifft, ist es freilich eine Tätigkeit der Seele, nämlich unsere Schau. (Summa Theologiae I-II, 2, 7)

Das vollendete Glück besteht letztlich in der Schau des göttlichen Wesens. Thomas begründet diese These in zwei Schritten. Erstens: Der Mensch ist nicht vollständig glücklich, solange für ihn noch etwas zu ersehnen und zu suchen bleibt. Zweitens: Menschen wollen nicht nur wissen, dass etwas der Fall ist, sie wollen auch erkennen, warum es der Fall ist. Wenn sie etwas beobachten, so wollen sie herausfinden, warum es so ist. Sie wollen die Ursachen erkennen, oder genauer: das Wesen dieser Ursachen.

Thomas bringt folgendes Beispiel: Wir beobachten eine Sonnenfinsternis, fangen an zu staunen und fragen: Warum ist das so? Wir denken, dass es dafür eine Ursache geben muss. Damit sind wir aber noch nicht zufriedengestellt. Wir wollen wissen, warum sich die Sonne verfinstert, wir wollen eine Erklärung. Aus der Einsicht in das Wesen der Dinge wollen wir erfassen, warum sich die Sonne verfinstert. Und solange wir das nicht erfassen, bleibt ein Suchen und Fragen und Sehnen offen. Der Verstand ist noch nicht zufriedengestellt. Denn der Verstand ist die Fähigkeit, das

Wesen der Dinge zu erfassen, und vollendet ist er nur, wenn er von einer Sache tatsächlich erfasst, was sie wesentlich ist. Man will die Wirkungen aus dem Wesen der Ursachen erklären können.

So verhält es sich auch bezüglich Gott. Aus Beobachtungen der Welt und ihrer Eigenschaften kommen wir zusammen mit einigen metaphysischen Annahmen zum Schluss, dass es eine Ursache dafür geben muss: Gott. Die berühmten „Fünf Wege“ sind nach Thomas Beweise dafür, dass es eine erste Ursache von allem geben muss, die Gott genannt wird. Aber damit ist der Verstand nicht zufriedengestellt. Wir wollen nicht nur wissen, dass Gott ist, sondern auch, was Gott ist. Solange dies nicht eingesehen ist, sind wir nicht vollends glücklich. Es bleibt etwas, das wir ersehnen und suchen. Das vollendete Glück kann also nur in der Schau des Wesens der ersten Ursache aller Dinge bestehen, in der Schau des Wesens Gottes.

Nun sind Sie vielleicht von diesen Thesen enttäuscht. Sie werden sagen: Das Glück soll in einer so strohtrockenen intellektuellen Tätigkeit bestehen? Wo bleibt der Lustfaktor, wo bleiben andere erfreuliche Zustände? Das Glück muss doch etwas mit Genuss, Freude, Frieden, Liebe zu tun haben! Viele Menschen – Utilitaristen und andere Hedonisten zum Beispiel – glauben ja, Glück bestehe in nichts anderem als im Erleben von Lust. Keine Sorge!

Aristoteles und Thomas haben die Lust beziehungsweise den Genuss nicht vergessen. Sie gelangen aber aufgrund einer bestimmten Auffassung von Lust zu einem etwas anderen Ergebnis als Hedonisten. Lust ist nach Thomas eine Art Befriedigung des Willens. Erreichen wir das, was wir wollen, dann ist das Wollen befriedigt – und dieses Befriedigtsein ist die Lust. Die Frage ist: Was wollen wir eigentlich, wenn wir etwas wollen? Die Sache beziehungsweise Tätigkeit oder die Lust? Angenommen, Sie wollen Klavier spielen. Was wollen sie dann: Klavier spielen oder Lust? Thomas würde sagen: Klavier spielen. Lust stellt sich ein, wenn Sie erreichen, was Sie wollen. Er schreibt: „Der Genuss wird dadurch verursacht, dass das Streben im erreichten Gut zur Ruhe kommt. Da das Glück nichts anderes als das Erreichen des höchsten Guts ist, kann es Glück ohne begleitenden Genuss nicht geben.“ (Summa Theologiae I-II, 4, 1) Genuss ist ein Akt des Strebens ebenso wie Friede und Liebe. All diese Akte des Strebens setzen voraus, dass wir den Gegenstand des Wünschens erreicht haben. So unterscheidet Thomas also zwischen dem Wesen des Glücks, das ihm zufolge in der Schau Gottes besteht, und dem, was sich daraus ergibt: Liebe, Friede, Freude, Genuss.

VI. Einige Fragen

Die aristotelisch-thomistischen Vorstellungen vom Glück scheinen manchen zu abgehoben, zu individualistisch und nicht ethiktauglich. Schauen wir uns diese drei Einwände etwas näher an.

1. Diese Vorstellung vom Glück ist abgehoben, intellektualistisch, weltfremd, ja elitär: Wer würde das Glück darin sehen, stundenlang die höchsten und ewigen Wahrheiten zu betrachten? Vielleicht einige Philosophen, falls sie an solche Wahrheiten glauben und eine Ahnung davon haben, wie man es anstellt, sie zu betrachten. Eine winzige Zahl. Aber was ist mit den Milliarden normaler Menschen, die tagtäglich ihrer Arbeit nachgehen und sich um ihre Familie kümmern?

An diesem Einwand zeigt sich, wie wichtig es ist, die Beziehung zwischen den beiden Lebensformen näher zu

klären. Es erscheint unwahrscheinlich, dass Aristoteles geglaubt hat, das Glück bestehe nur in der Betrachtung ewiger Wahrheiten. Wen unter den Bürgern Athens seiner Zeit hätte man da glücklich nennen können? Ein paar Naturphilosophen, Metaphysiker und Mathematiker von Zeit zu Zeit. Wahrscheinlicher ist, dass er geglaubt hat, das Glück bestehe im guten Leben in der Polis, das heißt in der klugen Ausübung der ethischen Tugenden. Wer darüber hinaus auch noch Einblick in das Wesen des Guten hat, wer versteht, warum sich alles so verhält, wie es sich verhält, und die Freizeit mit der Betrachtung dieser Erklärungen verbringt, muss gänzlich glücklich sein. Wir Menschen stellen letzte Warum-Fragen, und es erfüllt uns mit Zufriedenheit, wenn wir Zusammenhänge verstehen. Ferner spricht Aristoteles auch von anderen Gütern, die man braucht, um glücklich zu sein: äußere günstige Umstände, Gesundheit, Nahrung und dergleichen mehr. Er ist also nicht gänzlich weltfremd.

2. Das Betrachten von ewigen Wahrheiten ist eine individualistische Angelegenheit. Aber wir sind doch soziale Wesen: Sollten nicht gute Beziehungen, Freundschaften, Liebe zum Glück gehören?

Genuss ist ein Akt des Strebens ebenso wie Friede und Liebe. All diese Akte des Strebens setzen voraus, dass wir den Gegenstand des Wünschens erreicht haben.

Sicher wäre das bloße Betrachten von ewigen Wahrheiten keine gesellige Tätigkeit. Versteht man aber das Verhältnis der beiden Lebensformen so, wie ich es gerade angedeutet habe, dann ergibt sich dieses Problem nicht mehr. Gelingendes Leben des Einzelnen setzt immer auch eine funktionierende Gemeinschaft voraus. Dem Thema Freundschaft widmet Aristoteles zwei Bücher seiner EN. Auch für Thomas ist es fraglos, dass wir für das unvollendete Glück hier auf Erden der ethischen Tugenden in einer funktionierenden Gemeinschaft bedürfen. Und obwohl uns seiner Meinung nach nur Gott ganz erfüllen kann, gehört auch im Jenseits zum Gutsein des Glücks („bene esse beatitudinis“) die himmlische Gemeinschaft. (Summa Theologiae I-II, 4, 8)

3. Diese Vorstellung von Glück gibt für eine Begründung der Ethik nichts her: Aristoteles war sich bewusst, dass er eine Ethik nur in groben Zügen zeichnen und kaum materiale Inhalte liefern kann. Dennoch gibt seine Vorstellung vom Glück etwas für ethisches Nachdenken her. Denn mit seinem Ergon-Argument weist er darauf hin, dass Ethik etwas mit dem zu tun haben muss, was wir Menschen wesentlich sind. Wissen über den Menschen, über seine Funktionsweisen, darüber, wie er tickt, sollte Aufschluss darüber geben, wie der Mensch sowohl sich selbst als auch andere Menschen richtig behandelt. □

Über Glück und Moral. John Stuart Mills Antwort auf Kant

Maximilian Forschner

I.

Unser alltäglich verwendeter Begriff des Glücks ist ambivalent. Wir gebrauchen ihn in verschiedenen Bedeutungen. Die Verschiedenheit zentriert sich auf zwei Bedeutungsschwerpunkte. Diese Schwerpunkte werden klar, wenn wir uns auf zwei beispielhafte Sätze konzentrieren. „Die Person A hat Glück“ und „Die Person A ist glücklich“. Der erste Satz meint Glück im Sinne von Widerfahrnis, nämlich alles Gute, das uns widerfährt, und zwar so widerfährt, dass wir nichts dazutun können, dass es uns widerfährt: unsere leibliche, geistige und charakterliche naturale Konstitution, das familiär-gesellschaftlich-politische Umfeld, in das wir hineingeboren werden, die leiblichen, dinghaften, personalen und interpersonalen Güter, die uns zufallen, die wir gebrauchen, genießen, derer wir uns (oft nur für sehr kurze Zeit) erfreuen können. Für diese Form des Glücks verwendeten die Alten das griechische Wort „eutychia“ beziehungsweise das lateinische „bona fortuna“.

Wenn wir von einer Person sagen, sie sei glücklich, meinen wir dagegen etwas anderes, nämlich ihre seelisch-geistige Verfassung und Lage, die sich in ihrem Selbstverständnis, in ihrem Gefühlsleben, in ihrer Erscheinung und ihrem Verhalten bekundet. Für diese Form von Glück können wir eine ganze Menge selbst tun, für sie standen das griechische Wort „eudaimonia“ und die lateinischen Ausdrücke „felicitas“ und „beatitudo“.

Die wesentliche philosophische Frage ist nun, in welcher strukturellen, kausalen und praktischen Beziehung die beiden Formen von Glück zueinander stehen. Wie ist ihr Bedingungsverhältnis? Diese Frage drückt sich alltäglich aus in den Formulierungen „Was macht Menschen glücklich?“ oder „Worin besteht menschliches Glück?“

Nun, kaum eine philosophische Frage wurde und wird vom gebildeten Publikum in letzter Zeit so häufig und heftig traktiert wie diese. Die Frage nach dem Glück hat Konjunktur. Warum das so ist, dürfte viele und vielschichtige Gründe haben. Was indessen an der Aktualität dieser Frage auf den ersten Blick geradezu paradox anmutet, ist dies: dass sie sich umso herausfordernder aufzudrängen scheint, je mehr und länger die Menschen in Wohlstand, in Freiheit und mit den Ergebnissen und Produkten des immer rapideren und durchdringenderen wissenschaftlich-technischen Fortschritts leben. In den ökonomisch, technisch und rechtlich-politisch fortgeschrittenen Ländern der westlichen Welt ging es noch nie, soweit die historische Erinnerung reicht, so vielen Menschen so lange Zeit so gut, ja stetig besser wie in den vergangenen Jahrzehnten.

II.

Staat, Wirtschaft und wissenschaftsgestützte Technik sorgen im Rahmen eines mehr und mehr globalisierten freien Marktes und eines immer dichteren Netzes obrigkeitlicher Fürsorge für eine massenhafte Produktion, Beschaffungsmöglichkeit, Zuteilung, Absicherung und Innovation von Lebensgütern. Was



Prof. Dr. Maximilian Forschner, Professor für Philosophie an der Universität Erlangen

in früheren Jahrhunderten an materiellen Dingen nur einer kleinen Schicht des Adels, der hohen Geistlichkeit, der Finanz- und Wirtschaftsaristokratie zu besitzen, zu gebrauchen, zu verbrauchen und zu genießen möglich war, bieten heute die Regale eines kleinstädtischen Supermarkts.

Die Stätten der höheren Ausbildung und Bildung, selbst die ehemals exklusiven Universitäten sind auf Drängen von Politik und Wirtschaft zu Masseninstitutionen geworden. Die Möglichkeiten der Information und Mitteilung über alles und jedes wachsen dank der „Segnungen“ moderner elektronischer Technik für jeden geradezu täglich ins Unabsehbare. Über die Massenmedien erreicht eine lockere und eingängige Event- und Entertainment-Kultur das entlegenste Berg- und Fischerdorf. Bücher allen Inhalts sind für die meisten zugänglich und erschwinglich. Die Mobilität der Menschen ist auf der Erde ebenso wie in der Luft „demokratisiert“. Der Fernstraßenverkehr gleicht Ameisenstracks, das Gedränge auf Flughäfen dem Betrieb auf dem Wochenmarkt; den Jahresurlaub verbringt heute nicht selten ein deutscher Lohn-, Gehalts- oder Rentenempfänger auf Kreta, auf Hawaii, in Thailand oder in den Wäldern Kanadas.

Vor dem Gesetz herrscht Gleichheit. Die Grundrechte eines jeden sind durch eine stabile Verfassung und eine unabhängige Rechtspflege gesichert. Die gesellschaftliche Gleichstellung schreitet mit Macht voran. Wer weiblichen Geschlechts ist, sieht sich nicht mehr an ein als trist, beengend und bedrückend empfundenen Dasein im Hauswesen zur Pflege des Herds und der Kinder „versklavt“. Die politische Obrigkeit spielt nicht länger den ideologischen Vorwand. Sie gibt den Bürgern kein verbindliches Lebensziel mehr vor. Garantiert ist vielmehr das Recht eines jeden, auf eigene Faust und nach eigenem Gutdünken sein persönliches Glück zu suchen.

Das enge und feste Korsett, das ehemals über das staatliche Gesetz hinaus

Religion, Sitte, Tradition und ständische Etikette dem Handlungsspielraum des Einzelnen schnürten, ist weitgehend aufgelöst. Die einstmalig klar orientierende und in manchem restriktiv wirkende Kraft der christlichen Großkirchen scheint über die Jahrhunderte erschlaft zu sein. „Wellnesstheologen“ sorgen für die Retuschierung der harten und abgründigen Seiten des christlichen Dogmas; Religion mutiert vielfach zu einer diesseitigen Lebenskunst, die der frohen Botschaft authentischer Selbstverwirklichung eine mythische Aura gewährt, nachdem der kritische Blick wissenschaftsgläubiger Aufklärung die Vorstellungen eines lohnenden oder strafenden Gottes und Jenseits um ihre wörtliche Wahrheit gebracht hat. Und das diesseitige Leben wird für viele dank ständiger Fortschritte medizinischer, gymnastischer und diätetischer Forschung, Technik, Produkte, Betreuung und Beratung um Jahre, ja Jahrzehnte verlängert.

Es erscheint auf den ersten Blick in der Tat paradox: Die Frage nach dem Glück stellt sich immer drängender und lauter, obgleich es den Menschen immer besser geht. Warum das so ist, dürfte viele und vielschichtige Gründe haben. Wie immer diese aussehen mögen; der Sachverhalt selbst macht doch bereits dieses klar: Die genannten Fortschritte und Güter sind in vielerlei Hinsicht geeignet, unser Leben leichter, sicherer, angenehmer, abwechslungsreicher, zwangloser und dauerhafter zu machen. Doch sie bieten offensichtlich keine Gewähr dafür, dass Menschen durch sie auch glücklich werden. Was sich heute gesellschaftlich, politisch, lebenspraktisch als Glück oder jedenfalls als glücksfördernd darbietet, ist ausgesprochen zweideutig.

Die heute so forcierte Frage nach dem Glück ist indessen so alt wie die praktische Philosophie. Warum das so ist, lässt sich fürs erste leicht beantworten. Alle Menschen streben nach Glück, doch allen Menschen ist, zumindest am Beginn ihres bewussten Strebens, nicht so ganz klar, wonach sie da streben, und vielen, ja den meisten Menschen dürfte am Ende ihres bewussten Lebens klar werden, dass sie das nicht erreichen, was sie erstrebten. Dieser triviale, erfahrungsgesättigte und gewichtige Sachverhalt ruft selbstverständlich seit jeher die Philosophen auf den Plan. Sind sie es doch, die im Ruf stehen und von sich selbst behaupten, den menschlichen Dingen auf den Grund zu gehen.

III.

Ist es die Moralität, das ehrliche Bewusstsein, sein Leben mit Anstand zu führen, die den Menschen glücklich, jedenfalls mit seinem Leben im Ganzen zufrieden macht? Nun, mit der Frage nach dem Glück hat gegenwärtig in den fortgeschrittenen westlichen Ländern auch die Moral Konjunktur. Und auch diese Konjunktur erscheint höchst zweideutig. Niemals zuvor gab es bei uns so viele akademische Traktate über Themen der Allgemeinen und Angewandten Ethik. Und wo wird heute nicht die Gefahr des Verlusts moralischer Werte beschworen und, jedenfalls mit Worten, für die Einhaltung hehrer Moralstandards im politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Leben eingetreten. Selten zuvor waren öffentliche Ämter, Personen und Rollen ebenso wie Gesetze und politische Entscheidungen mit solch hohen moralischen Versprechungen, Erwartungen und Anforderungen verbunden wie heute. Selten zuvor wurden die täglichen Nachrichten so häufig mit moralischem Kolorit versehen und mit moralischer Betroffenheit und Erregtheit serviert wie jetzt.

Natürlich hat dies alles auch mit Vorrang, Macht und Einfluss, mit Moralattitüde also als Werbe-, Kampf-, Geltungs- und Verdrängungsfaktor in der Sphäre des öffentlichen Meinens, Scheinens und Wirkens zu tun. Die alltägliche, meist banale und hässliche Anstrengung der vergleichenden Selbstliebe ums Mehr-Sein, Mehr-Scheinen und Mehr-Haben als die Anderen wird in der medial inszenierten Öffentlichkeit (und nicht nur in ihr) auch im ehrbaren Kleid, besser der Verkleidung der Moral geführt. Der moralische Verdächtigungs-, Beschuldigungs- und Skandalisierungseifer zeitigt denn auch gar manchen politischen, wirtschaftlichen und ideologischen Erfolg. Doch selbst der wachsende Erfolg dieser Praxis bekundet noch in der unappetitlichen Perversion eine wachsende Bereitschaft von vielen, sich von moralischen Gesichtspunkten ansprechen, überzeugen und leiten zu lassen.

Glück und Moral sind heute in aller Munde, wengleich das Verlangen nach beidem scheinbar so ganz Verschiedenes, vielleicht sogar mitunter Unvereinbares im Auge hat. Oder bekundet sich in diesem zweifachen Verlangen nach Glück und Moral nicht doch ein engerer Zusammenhang als es den Anschein hat?

Tatsächlich stand schon am Beginn der praktischen Philosophie mit der Figur des Sokrates in enger Verschränkung mit der Frage nach dem Glück auch die Frage nach der Moral zur Debatte. Die berühmte sokratische Frage, wie zu leben sei, scheint ja auf beides zu zielen: wie man rechtschaffen lebt und wie man glücklich wird. Und Sokrates gibt, jedenfalls in der Darstellung Platons, der wir unser Sokratesbild weitgehend verdanken, mit seinen Fragen, seinen Argumenten und in der Art seines Lebens die überzeugende Antwort: Der Rechtschaffene und nur der Rechtschaffene ist (im weiten Sinne) seelisch gesund. Und wer seelisch gesund ist, und nur, wer seelisch gesund ist, ist mit sich selbst eins, ist sich selbst Freund und glücklich. Er ist glücklich, jedenfalls gelassen und heiter selbst in der Stunde seines von einem (radikaldemokratischen) Volksgericht erzwungenen Todes. Warum moralisch sein wollen; warum sich um Moralität bemühen? Weil man seelisch gesund, mit sich selbst eins und damit glücklich sein möchte.

Platon wusste allerdings nur zu gut, dass seine großartige, unbestechlich-ironisch-ernsthaft-skeptisch-heitere Sokratesfigur nicht für alle Menschen in allen Lebenslagen so ganz überzeugen kann. Er skizziert auch die Figur des grauenhaft leidenden Gerechten in dieser Welt. Und er erzählt den Mythos vom ausgleichenden Gericht nach dem Tode, das die Guten belohnt und die Bösen bestraft. Das Christentum wird nicht den sokratischen Stolz, nicht die sokratische Skepsis und Ironie, wohl aber diesen Mythos im Wesentlichen übernehmen. Der bohrenden Frage nach dem Ausgleich für ungerechtes Leid des moralisch Guten war damit (für lange Zeit) Genüge getan.

Warum glücklich sein wollen? Das ist keine sinnvolle Frage. Glücklich sein wollen wir selbstverständlich alle. Ja, wir können gar nicht anders als dies zu wollen. Warum, und dies gar unter allen Umständen, moralisch sein wollen? Diese Frage ist sinnvoll, ja unabweisbar. Die philosophische Tradition, ob idealistischer oder materialistischer Herkunft und Art, glaubte bis in die Neuzeit hinein, sie nur im Rückgang auf das (wahre) Glück des Menschen überzeugend beantworten zu können. Moralität ist notwendige Bedingung, unentbehrliches Mittel oder wesentlicher Bestandteil von Glück, ja gar, wie die Stoiker meinten, in gewisser Hinsicht identisch

mit Glück. Ein Schurke ist wenn, dann immer nur scheinbar glücklich, in Wahrheit ein sich selbst entfremdeter, in sich zerrissener, unausgeglichener, unzufriedener oder verängstigter Mensch.

IV.

Immanuel Kant nun hat in gewisser Weise mit diesem „Eudämonismus“ der Moral gebrochen. Ethik verliert durch ihn ihren Charakter einer Theorie menschlichen Glücks und mutiert zu einer Theorie der Pflicht und der Achtung vor dem Gesetz. Seine kritische Metaphysik der Sittlichkeit leitet der Gedanke, dass die Gründe und Normen moralischen Verhaltens und die Gründe und Regeln menschlicher Glücksuche ganz verschiedene Dinge sind. Im moralischen Gesetz meldet sich unsere kategorisch gebietende praktische Vernunft zu Wort. Im Glücksverlangen drückt unsere bedürftige und verletzbare sinnliche Natur sich aus. Das moralische Gesetz gebietet unbedingte; und unbedingt gut ist allein der gute Wille. Nur als moralisches und rechtliches Wesen wird der Mensch der unvergleichlichen Würde seines freien, vernunftfähigen Personseins gerecht. Gewiss, der Mensch ist unvermeidlich auch seiner sinnlichen Natur mit ihren Bedürfnissen und Neigungen verbunden und besitzt einen strategischen Verstand, den er bei der Suche nach der Vermeidung von Schmerzen, der Befriedigung von Bedürfnissen, dem Erlangen von Genüssen einsetzt.

Aber Vernunft und Freiheit sind nicht nur, ja nicht primär dazu da, das Glück der Menschen im Sinne der „Befriedigung der gesamten vereinigten Neigungen“ zu besorgen. Wäre dies ihre primäre Aufgabe, dann erwiese unsere Vernunft sich als ein Vermögen von höchst zweifelhaftem Wert. Denn, so Kant, Vernunft als Leitungsinstanz menschlichen Verhaltens ist weder im natürlichen noch im kultivierten Zustand ein zum „Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel, dazu zu gelangen“ besonders geeignetes, gar tierischem Instinkt überlegenes Werkzeug. Ja, Vernunft wird für dieses Ziel umso unzweckmäßiger, je mehr man sie dahingehend ausbildet und einsetzt. Die Glücksvorstellung des Menschen bezieht sich, wo sie die natürlichen Vorgaben des physisch Notwendigen hinsichtlich Nahrung, Schutz vor Witterung und mitmenschlicher Nähe überschreitet, auf ein schillerndes und schwankendes, ein höchst unbestimmtes Ideal der Einbildungskraft, das ihn nie zur Ruhe kommen lässt.

Wer den Einsatz seiner Kräfte auf ein solches Ideal setzt, wird von seinem Leben unweigerlich enttäuscht werden. Die primäre Funktion unserer Vernunft besteht vielmehr darin, im Miteinander, Nebeneinander und Gegeneinander der Menschen auf ihrer endlosen, gemeinsamen, konkurrierenden und widerstreitenden Suche nach Glück und Vermeidung von Leid das Recht zu wahren, Gerechtigkeit zu üben und, wo nötig und möglich, Solidarität zu bekunden. Gleichwohl bleibt das offene Problem des Gerechten, der leidet, ja dem aufgrund seiner Rechtschaffenheit im Leben von Anderen Unrecht und Leid widerfährt. Unsere unparteiliche Vernunft, mag sie noch so kategorisch praktische Moralität gebieten, kann sich nicht abfinden mit dem Gedanken, dass jemand des Glückes bedürftig, seiner auch würdig, aber niemals teilhaftig wird. Sie nährt deshalb, um nicht an sich selbst zu verzweifeln, die Hoffnung auf einen Ausgleich „in einer anderen Welt“. Sie setzt auf einen gerechten Gott und die Belohnung der Guten in einem ewigen Leben. Ohne diese Hoffnung eines „reinen Vernunftglaubens“ wäre der moralisch Gute in dieser Welt, in der sich

bekanntlich nicht nur Gute tummeln, ein Trottel beziehungsweise, wie Kant noch sagt, ein „dupé der Vernunft“.

V.

Just auf diese Hoffnung meint John Stuart Mill, der große, bis heute wirkmächtigste Gegenspieler der Kantischen Philosophie im England des 19. Jahrhunderts, nicht mehr setzen zu können. Mill bietet eine differenziert-empiristische und feinsinnig-hedonistische Antwort auf Kant. Er ist ein Klassiker des ethischen Utilitarismus, der die Plattitüden des Utilitarismus seiner Lehrer vermeidet. Er versteht Ethik wieder primär als Glückstheorie im Sinne der antiken Tradition. Für ihn ist, anders als für

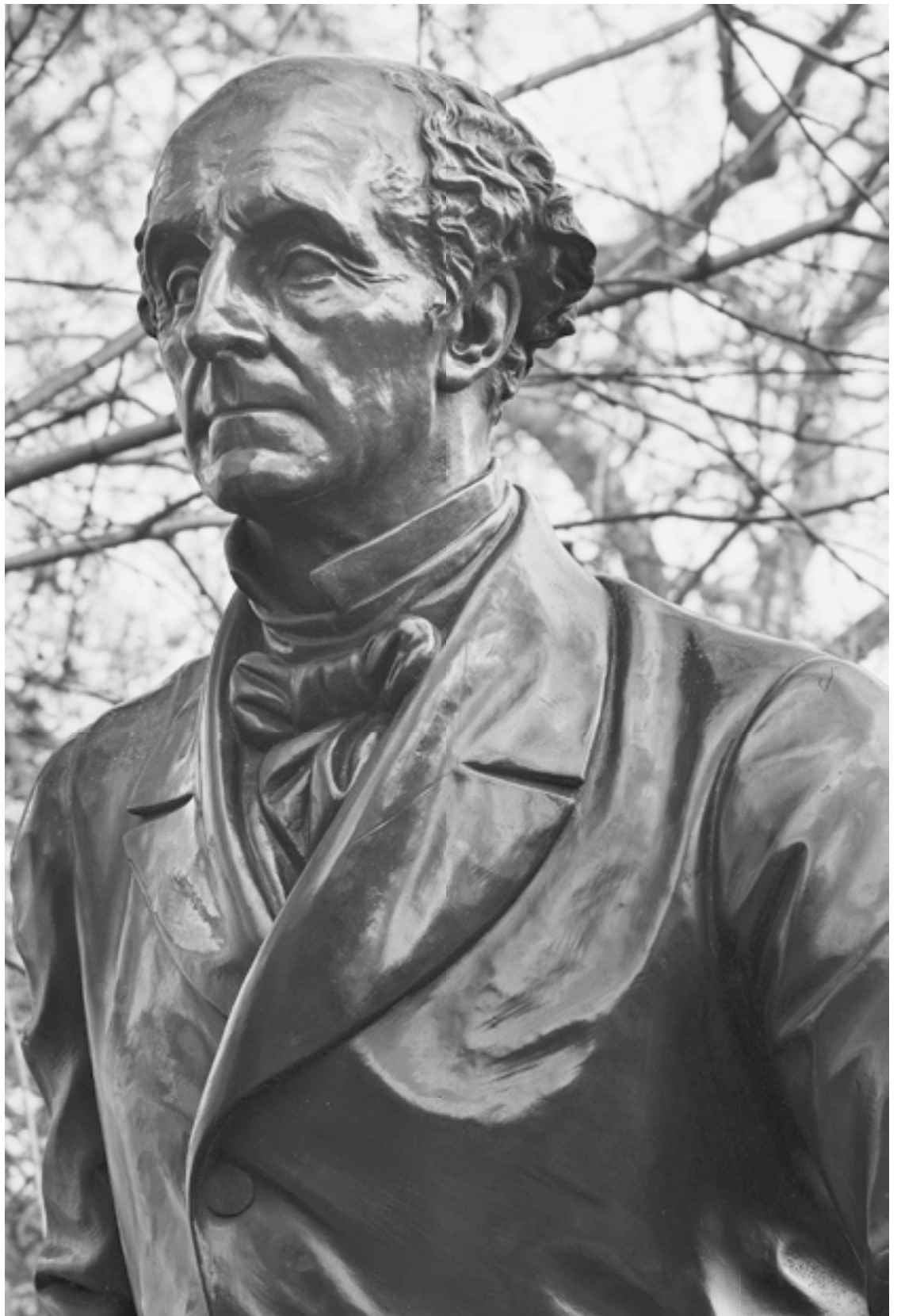


Foto: akg-images/Dennis Gilbert

Der englische Philosoph und Ökonom John Stuart Mill (1806 bis 1873) – hier auf einer Statue in London verewigt – versteht Ethik primär als Glückstheorie im Sinne der antiken Tradition.

Kant, der Anspruch der Moralität nicht selbstevident; für ihn ruht Moralität begründungstheoretisch nicht in sich selbst, sondern bezieht ihre Überzeugungskraft aus einer inhaltlichen Zielbestimmung des menschlichen Lebens. Mill weiß sich der Philosophie Epikurs verpflichtet: seiner Aufklärungsabsicht und einer Vernunftorientierung, seinem Empirismus und seinem Hedonismus. Doch er glaubt sich mit seinem gegenüber dem Lehrer Jeremy Bentham modifizierten qualitativen Hedonismus auch auf die Tradition der Sokratik berufen zu können. Mit einem gewissen Recht.

Epikurs Philosophie war über die Jahrhunderte vielen Missverständnissen ausgesetzt, ähnlich der Utilitarismus zu Mills Zeit. Das zweite Kapitel von Mills

Schrift „Utilitarianism“ ist der Klärung dessen gewidmet, was er, Mill, unter Utilitarismus versteht und verstanden wissen möchte. Mill formuliert hier die zwei Prinzipien, die seine zweigliedrige ethische Theorie tragen: das Prinzip seiner Theorie der Moralität und das Prinzip seiner Theorie des Lebens. Die Theorie des Lebens beinhaltet die Zielbestimmung des Lebens, das heißt ein Selbst- und Weltverständnis, das besagt, was dem menschlichen Leben Sinn verleiht, was es so qualifiziert, dass es wert ist, gelebt zu werden. Sie bietet, so Mill, der Theorie der Moralität die Grundlage; und die Theorie der Moralität erriichte beziehungsweise kläre den moralischen Maßstab.



Die Exkursion führte die rund 150 Teilnehmer der Philosophischen Tage in die Zentrale der Staatlichen Lotterieverwaltung, wo sie von deren Präsidenten Erwin Horak empfangen wurden. Im Hintergrund ist ein historisches Glücksrad zu sehen.

Mills Prinzip der Moralität besagt, „dass Handlungen insoweit und in dem Maße moralisch richtig sind als sie die Tendenz haben, Glück zu befördern, und insoweit moralisch falsch, als sie das Gegenteil von Glück hervorzubringen tendieren.“ Dabei sei mit „Glück“, „happiness“, „Vergnügen und die Abwesenheit von Schmerz“, mit „Unglück“ „Schmerz und der Verlust von Vergnügen“ gemeint.

Das Prinzip der Theorie des Lebens besagt, „dass Vergnügen und Freisein von Schmerz die einzigen Dinge sind, die als Ziele erstrebenswert sind; und dass alle erstrebenswerten Dinge (...) entweder erstrebenswert sind des Vergnügens wegen, das ihnen inhäriert, oder als Mittel zur Beförderung von Vergnügen und der Verhinderung von Schmerz.“ Was wir Menschen mit Glück meinen und erstreben, ist also für Mill hedonistisch zu verstehen.

Man muss nicht puritanisch denken, um dieses Prinzip der Theorie des Lebens auf den ersten Blick etwas befremdlich zu finden. Die antiken Gegner warfen dem Epikureismus vor, dass im Lebensziel der Lust der Mensch sich vom Tier nicht unterscheide, und dass die Verabsolutierung dieses Ziels den menschlichen Sinn für Moralität vernichte und den Einsatz für die Ideale sittlicher und kultureller Größe schwäche. Mills zeitgenössische Gegner des Utilitarismus, allen voran der Dichter Thomas Carlyle, dachten ähnlich. Mills Verteidigung musste deren Angriffe parieren. Sie trug zweifellos den Gedanken der Gegner nachhaltig Rechnung, zu nachhaltig, wie heutige (utilitaristische) Kritiker meinen.

Wenn sie gleichwohl nicht voll überzeugt, dann deshalb, weil er die Position des Hedonismus nicht genau genug analysiert und diese Position letztendlich nicht aufzugeben bereit ist, obgleich er gewichtige Gesichtspunkte seiner Gegner übernimmt, die geeignet sind, seinen Hedonismus von innen her aufzubrechen.

Ein wesentliches Manko des Hedonismus ist darin zu sehen, dass, was er

als Ziel des menschlichen Lebens ansetzt – Lust und Freisein von Schmerz –, in der Regel nach einem Modell verstanden wird, das den Phänomenen in höchst unzureichendem Maße gerecht wird. Ich meine das Kausalmodell, das Lust als Qualität der Selbstempfindung eines Lebewesens im Sinne einer Wirkung versteht, der bestimmte Ursachen zugeordnet werden können, die diese Wirkung (nach einer Regel) hervorbringen. Man denke etwa an den Blindversuch bei einer Weinverkostung.

Diesem Modell ist wesentlich, dass Ursache und Wirkung per definitionem voneinander isolierbare Phänomene sind. Wir haben das ganz und gar subjektive Wirkungsphänomen der Lust-/Unlustqualität der Empfindung, des Gefühls, des Erlebens von etwas einerseits; und wir haben die verschiedensten, nicht in ihrer Eigenart und objektiven Sinnenweise, sondern nur in ihrer kausalen Rolle der Lusterzeugung und Unlustbehebung bedeutsamen Ursachefaktoren andererseits.

Dieses kausale Modell des Verstehens von Lust wird der Struktur und Art nur sehr weniger Vergnügen, und wohl auch den Hauptvergnügen nur weniger Menschen gerecht. Es ist offensichtlich an der möglichen leiblich-sinnlichen Lust des Tast-, Geschmacks- oder Geruchssinns ausgerichtet, der aus dem intentionalen Lebens- und Erlebniszusammenhang herausisoliert ist. Im Allgemeinen trifft und erklärt ein intentionales Modell ungleich besser, was höhere Tiere, was jedenfalls wir Menschen als Lust erfahren und mit Vergnügen tun und erleben.

Das intentionale Modell unterscheidet zwischen Ursache und Gegenstand eines Vergnügens; und es erachtet das Objekt des Vergnügens, das, woran man Vergnügen hat, als für das Vergnügen selbst konstitutiv. Unser Streben und Tun, unser Empfinden und Fühlen erhält über die Gegenstände seine Bestimmtheit und meist auch Wesentliches seiner Erlebnisqualität. Und in diesem Ausgerichtetsein auf ein Objekt unterscheiden sich Mensch und Tier auf eine

essenzielle Weise. Sie unterscheiden sich durch den Umstand, dass nur der Mensch sprachfähig ist und damit Sachverhalte erfassen kann. Die Sprachfähigkeit eröffnet dem Menschen und nur ihm den Horizont der Geschichte, der Moralität, des Rechts, der Wissenschaft, der Religion, des ästhetisch Schönen und der schönen Künste. Tun und Erleiden, Vergnügen und Leiden haben in diesem Horizont eine andere Dimension und eine andere Qualität als auf der Ebene bloß sinnlichen Lebens und Erlebens des Lebens.

Nun spricht Mill selbst in schillernd-metaphorischer Weise von verschiedenen „Quellen der Lust“. Diese Redeweise scheint gegenüber dem Unterschied einer kausalen oder intentionalen Interpretation neutral zu sein. Doch er ist sich der Bedeutung dieses Unterschieds sehr wohl bewusst. Das zeigt sich daran, dass er die Differenz der Vergnügen daran festmacht, welche Vermögen bei ihrer Verwirklichung im Spiel sind und dass er die Fixierung des älteren Utilitarismus auf die Lust „bloßer sinnlicher Empfindung“ und den Rahmen einer unterscheidenden Bewertung nach rein „äußeren“, quantitativen Gesichtspunkten der Dauer, der Intensität, der Kosten und dergleichen durchbricht, meint Jeremy Bentham.

Mill will Arten von Lust gemäß ihrer inneren Beschaffenheit unterschieden sehen. Und die innere Beschaffenheit eines Vergnügens bemisst sich für Mill klarerweise an der Fähigkeit, die das Vergnügen aktualisiert, und an dem, woran man Vergnügen hat, also am intentionalen Objekt des Aktes dieser Fähigkeit.

Mill spricht ganz in der Tradition antiker Stufung des Seelischen von höheren und niederen Fähigkeiten, entsprechend von Freuden des Geistes und Freuden des Leibes. Die Stufung der Fähigkeiten bezieht aus dem Erfahrungsbereich der Biologie ihre Selbstverständlichkeit; sie ist zunächst rein beschreibend gemeint. Eine wertende Stufung kommt erst ins Spiel durch eine traditionsreiche Argumentationsfigur, die Mill nicht ausführt, sondern nur in ihrem Ergebnis verwertet: „Die Menschen haben höhere Fähigkeiten als die tierischen Bestrebungen, und wenn sie mit diesen einmal vertraut gemacht sind, betrachten sie nichts als Glück, was nicht deren erfüllende Betätigung einschließt.“

Diesen Satz könnte bis in die Formulierung hinein ein Stoiker geschrieben haben. Nach dieser stoischen Lehre gipfelt die natürliche Selbstliebe des reifen Menschen in der bedingungslosen Liebe zum eigenen (und in eins damit auch zum fremden) Vernünftigen und seinen Akten, und in einer nur noch bedingten, vorbehaltlichen Liebe zu all dem, was das vernünftige Selbst gut oder schlecht gebrauchen kann und was ihm nicht absolut eigen ist. Wenn Mill davon sprechen wird, dass Menschen, die ihrer höheren Fähigkeiten innewerden, nur noch glücklich sein können in einem Leben, das die erfüllende Betätigung dieser Fähigkeiten einschließt, dann ist dies ein Gedanke, dem in der Antike gerade der stoische Gegner des Epikureismus adäquaten Ausdruck und eine solide Begründung gegeben hat.

Ebenso antiker Herkunft ist Mills Argument, dass „von zwei Freuden diejenige die wünschenswertere ist, die von allen oder nahezu allen, die Erfahrung in beiden haben, (...) entschieden bevorzugt wird.“ Mill ist Empirist. Als solcher muss er die Entscheidung darüber, welches Vergnügen das wertvollere ist, an die tatsächlichen Wünsche und Präferenzen der Menschen binden. Doch diese Wünsche und Präferenzen divergieren. Und viele haben den Eindruck, dass die Wünsche mancher Menschen, und

manchmal die Wünsche vieler Menschen unvernünftig sind. Die faktische unqualifizierte Mehrheit kann kein plausibler Maßstab der Treffsicherheit in dieser Sache sein.

Mill muss also Bedingungen formulieren für eine kompetente Entscheidung darüber, welches Vergnügen wertvoller ist als andere. Er formuliert die Bedingungen einer idealisierten Wahlsituation, die eine verlässliche Gewähr des Treffens des Richtigen ergeben soll: „Wenn es von zwei Vergnügen eines gibt, dem alle oder fast alle, die Erfahrung in beiden haben, entschieden den Vorzug geben, unabhängig von irgendeinem Gefühl der moralischen Verpflichtung zu dieser Präferenz, dann ist dieses das wünschenswertere.“ Er fügt noch hinzu, dass die Erfahrenen außerdem den Habitus guter Selbstreflexion und Selbstbeobachtung besitzen müssen, um am besten zum Vergleich gerüstet zu sein. Der kompetente Beurteiler von Vergnügen darf kein Ideologe sein; er muss in seiner Beurteilung eines Vergnügens Distanz zu seiner moralischen Einstellung üben und selbst das mit dem Bewusstsein der Moralität verbundene Vergnügen aus dieser Distanz heraus als eines

Nun spricht Mill selbst in schillernd-metaphorischer Weise von verschiedenen „Quellen der Lust“.

neben anderen zu schätzen vermögen. Die Bevorzugung muss schließlich entschieden sein. Was darunter zu verstehen ist, erläutert ein Zusatz, der für sich selbst spricht: „Wenn eines von den beiden von jenen, die auf kompetente Weise mit beiden vertraut sind, so weit über das andere platziert wird, dass sie es bevorzugen, selbst wenn sie wissen, dass es mit einem größeren Betrag an Unzufriedenheit verbunden ist, und auf es nicht verzichten möchten zugunsten irgend eines Quantum des anderen Vergnügens, zu dem ihre Natur fähig ist, dann sind wir berechtigt, dem vorgezogenen Vergnügen eine Überlegenheit in der Qualität zuzuschreiben, die so sehr die Quantität übertrifft, dass sie diese im Vergleich zu ihr unbedeutend macht.“

Mill hält es nun für eine fraglose Tatsache, dass jene, die mit beiden Arten von Vergnügen in gleicher Weise vertraut sind, und die in gleicher Weise fähig sind, beide einzuschätzen und zu genießen, jener Art von Existenz entschieden den Vorzug geben, die eine Betätigung ihrer höheren Fähigkeiten einschließt. Freuden, in denen Geist und Vernunft im Spiel sind, sind gegenüber Vergnügen der bloßen Sinnlichkeit entschieden erstrebenswerter.

Nun weiß Mill natürlich auch um die hedonistische Zweideutigkeit, die mit den höheren Fähigkeiten des Menschen verbunden ist. Unsere Sprachfähigkeit überhöht nicht nur, sie untergräbt auch die Unmittelbarkeit des Lebens und Lebensgenusses. Der mit der Vernunft gegebene Ausgriff nach Totalität (immer sein, alles erkennen, alles genießen, mit allem übereinstimmen zu wollen) scheint zudem menschliches Streben unerfüllbar, die Sorge und Angst unstillbar und die Unzufriedenheit als Kennzeichen seines Daseins unausweichlich zu machen. Dass Wesen mit höheren Fähigkeiten mehr zu ihrem Glück fordern als solche mit niederen, ist trivial; dass der Mensch bedrohter, verletzbarer und der Gefahr stärkerer Schmerzen ausgesetzt ist als niederere Lebewesen, ist ähnlich augenfällig; dass der Mensch mit wachem Verstand in einer Welt, wie sie ist, überhaupt noch des Glückes fähig sein soll, ist weit weniger trivial. Solange

und insofern sein Totalitätsverlangen nicht gestillt ist, wird es jedenfalls ein begrenztes und beeinträchtigt Glück sein, das in aller Regel mit Angst, Sorge und Unzufriedenheit durchsetzt ist.

Wenn ein mit den verschiedenen Lebensstufen Vertrauter, der die Bedingungen einer kompetenten Wahl erfüllt, gleichwohl niemals ernsthaft wünscht, mit einer niedrigeren zu tauschen, so ist dies ebenso selbstverständlich wie erstaunlich.

Mill versucht deshalb, eine Erklärung zu geben für diese bemerkenswerte Tatsache. Als mögliche Motive, die den Menschen trotz seiner vernunftbedingten Gefährdungen unter nahezu allen Umständen seine höhere Daseinsstufe bevorzugen lassen, nennt er den Stolz, die Liebe zur Freiheit und persönlichen Unabhängigkeit, die Machtliebe und die Liebe zur Erregung. Bis auf das letzte mögliche Motiv, das Mill wohl der (Sturm- und Drang-)Tradition seiner eigenen Zeit entnimmt, sind alle hier genannten Motive Aspekte der Selbstliebe und Selbstachtung der Vernunft, wie sie die antike Tradition, insbesondere die Stoa, bereits namhaft gemacht hat. Sie konvergieren in dem gewichtigsten und für Mill tatsächlich entscheidenden Motiv, dem erhebenden Gefühl der Würde, „das alle Menschen in der einen oder anderen Form besitzen, und in einer gewissen, wenngleich nicht in genauer Proportion zu ihren höheren Fähigkeiten, und das für die, bei denen es besonders stark ausgeprägt ist, einen so entscheidenden Teil ihres Glücks ausmacht, dass sie nichts, was mit ihm unvereinbar ist, länger als nur einen Augenblick lang zu begehren imstande sind.“

VI.

Man darf unterstellen, dass Mill aufgrund seiner eminenten Bildungselektüre nicht nur mit Ciceros Reden und Briefen, sondern auch mit dessen philosophischen Texten einigermaßen vertraut ist. Er weiß dann um die herausragende Bedeutung, die dem Begriff der Würde, „dignitas“, in Ciceros Texten eignet. Und er weiß dann auch sehr genau, dass Cicero in „De finibus“ und „De officiis“ die Auseinandersetzung mit Epikurs Ethik gerade im (stoischen) Namen der Würde des Menschen führt.

Würde manifestiert sich für Cicero ethisch in einem Selbstverständnis und einer Lebenshaltung, die eine strenge Grenze zieht zu bloß tierischem Dasein und dessen Zielen der Selbst- und Arterhaltung, der Leidvermeidung und des Lustgewinns. In seiner Fähigkeit zur Realisierung von zeitlos Gültigem im philosophisch-wissenschaftlichen Forschen und Erkennen, im ästhetischen und politischen Gestalten und im sittlichen Handeln liegt für Cicero eine Zielbestimmung des Menschen beschlossen, der gegenüber ein Leben, das sich auf die bloß animalischen Ziele der Selbsterhaltung beziehungsweise Arterhaltung und der Lusterhöhung beziehungsweise Unlustvermeidung zentriert, als des Menschen unwürdig erscheint.

Sieht man genau hin, dann zeigt sich, dass Mill sämtliche praxisrelevanten Gedanken Ciceros zur Würdevorstellung teilt und in seiner Utilitarismus-Schrift zur Rechtfertigung der Wahl einer höheren, die Ziele und Belange der bloßen Sinnlichkeit übersteigenden Lebensweise des Menschen verwendet: Menschliches Glück besteht, wenn es denn überhaupt realisierbar ist, wesentlich in der Aktualisierung von Gutem, das ihm durch seine höheren Fähigkeiten eröffnet wird. Und dieses Gute überwiegt und kompensiert physischen Schmerz und jene Unzufriedenheit mit sich selbst und der Welt, die durch ein von Verstand und Vernunft geprägtes Begehren hervorgerufen wird.

Doch Mill hängt nicht kritiklos hellenistischen Gedanken nach. Er teilt mit der christlichen Tradition die Auffassung, dass zwischen den Vollkommenheitsausgriffen menschlicher Vernunft und der Verfassung unserer Lebenswelt eine unüberbrückbare Kluft besteht. Die epikureische und stoische Botschaft, dass der Mensch trotz seiner Gebrechlichkeit, Endlichkeit und schicksalhaften Gefährdung über Bildungs- und Selbstbildungsprozesse sich zu einem sterblichen Gott erheben und vollendet glücklich machen könne, überzeugt ihn keineswegs. Er glaubt darum zu wissen, und alle Erfahrung und aller gesunde Menschenverstand geben ihm da Recht, dass nicht jeder menschliche Schmerz

kompensierbar, nicht alles Elend behebbar und nicht jedes Leid für den Menschen erträglich ist.

Die Antwort des Christentums ist seine Eschatologie. Sie relativiert alle Schmerzen und Freuden des Diesseits. Mills Ethik hat keine Jenseitsperspektive. Sie muss, wenn sie dem Menschen ein mögliches Glück in diesem Leben zusprechen will, die Kritik der christlich-philosophischen Tradition auch am Glück der höheren irdischen Freuden wieder zurücknehmen. Sie muss andererseits der berechtigten Kritik des Christentums an der Selbstüberhebung der epikureischen und stoischen Philosophie Rechnung tragen.

Mills säkularer Kompromiss zwischen Hellenismus und Christentum kommt zum Ausdruck in seiner Unterscheidung von Glück, „happiness“, und Zufriedenheit, „content“, sowie der These, dass das eine nicht mit dem anderen verbunden sein muss. Solange jemand in Krankheit oder Elend lebt und solange es in der Welt Unzulänglichkeit, Unrecht und Unglück gibt, könne kein Denkender und Fühlender mit sich und der Welt zufrieden sein. Doch diese Unzufriedenheit trübe nicht grundsätzlich den Blick für den Wert des Guten, das ihrer Bekämpfung und Beseitigung dient. Und sie beeinträchtige zwar, aber sie entwerte in keiner Weise die Freuden, die mit der Aktualisierung

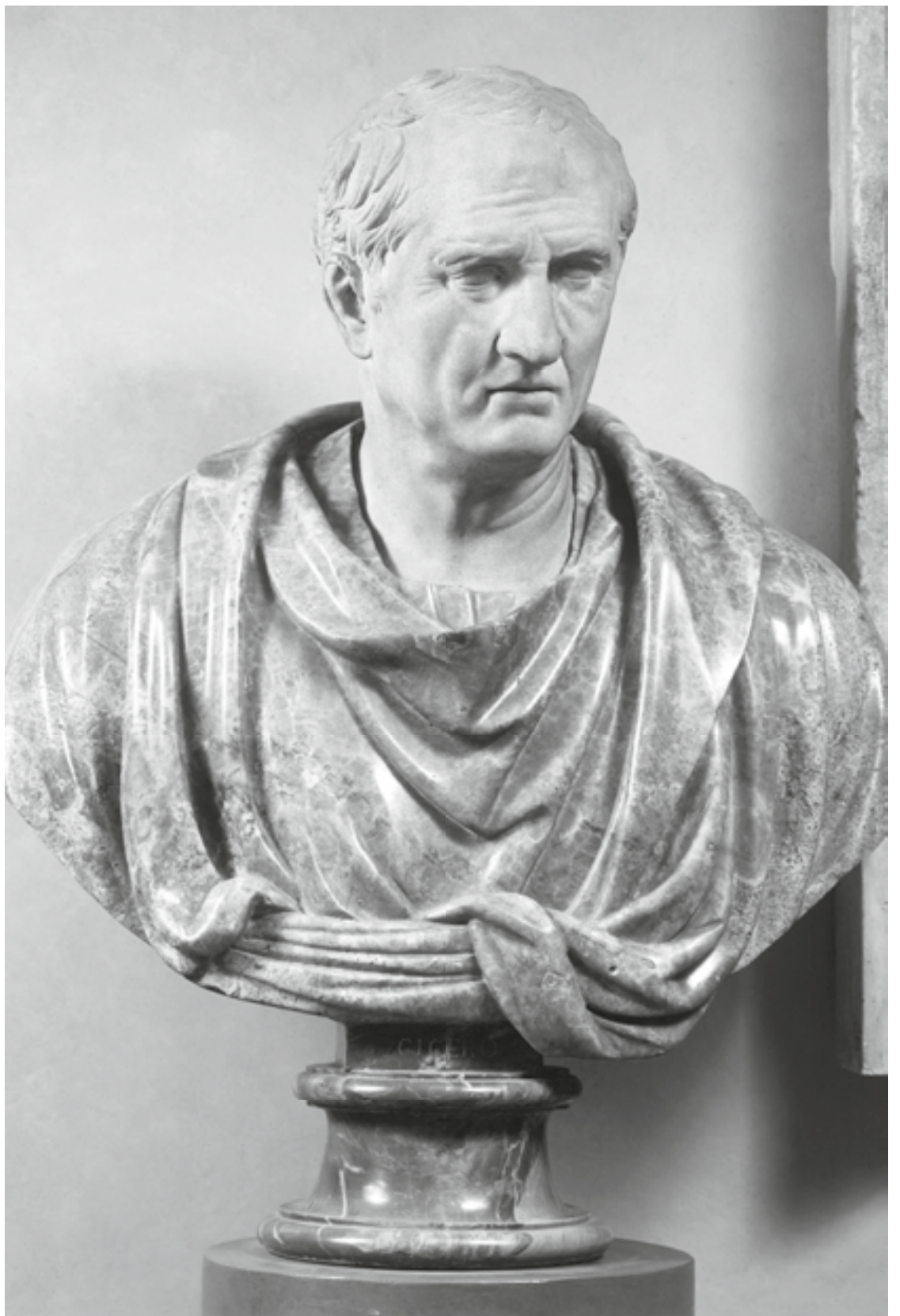


Foto: akq-images

Die philosophischen Ideen des römischen Staatsmanns Marcus Tullius Cicero (106 bis 43 v. Chr.), dessen Porträtbüste abgebildet ist, beeinflussten die Schriften John Stuart Mills sehr stark.



Am Ende der Philosophischen Tage führten Prof. Dr. Wilhelm Vossenkuhl, emeritierter Professor für Philosophie an der LMU München (li.), und Prof.

Dr. Dr. Johannes Wallacher, Präsident der Hochschule für Philosophie in München, einen „Dialog über das Glück“.

unserer höheren Fähigkeiten verbunden sind.

Menschenmögliches Glück, so Mill, ist unaufhebbar ein Glück im Bewusstsein seiner Endlichkeit und Unvollkommenheit; und es geht unweigerlich mit Formen und Graden der Unzufriedenheit mit sich und der Welt einher. Gleichwohl ist es ein Glück, das ungleich wertvoller und erstrebenswerter ist als die „Zufriedenheit“ eines bloßen Sinnenwesens, dessen Bedürfnisse ihre angemessene Erfüllung finden. „Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedenes Schwein; besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Dummkopf. Und wenn der Tor oder das Schwein anderer Meinung sind, dann deshalb, weil sie nur ihre Seite der Angelegenheit kennen. Die andere Partei kennt beide Seiten.“

Das übereinstimmende Urteil der Kompetenten besagt, dass es gerade die Betätigung der höheren Fähigkeiten ist, die den Menschen glücklich macht. Zu diesen gehört auch die Fähigkeit zur Moralität. Was immer Mill unter einem edlen Charakter näher hin versteht, die Respektierung der Rechte der Anderen, die Disposition zur Unparteilichkeit, ja auch zum selbstlosen Einsatz für Andere gehören jedenfalls dazu.

Mills Entwicklung des Begriffs des Glücks hat unter anderem die Funktion, dem Einzelnen zu zeigen, dass der eigene Edelmut für ihn unmittelbar einen beglückenden Aspekt hat, dass altruistische Handlungen nicht eo ipso eine Einbuße an Glück für den Handelnden bedeuten. Gleichwohl bleiben hier Fragen offen, Fragen, die vor allem den Extremfall betreffen, den Fall, in dem Moralität, um mit Kant zu sprechen, von uns den Bruch mit allen Neigungen fordert.

Wie jede rationale Ethik muss auch Mill eine gewisse Verbindung von Moralität und natürlichem Interesse suchen. Er folgt hier nicht der christlichen Eschatologie und er folgt auch nicht der Kantischen Postulatenlehre. Er glaubt diese Verbindung vielmehr über stoisches Gedankengut zu finden. Er plädiert für eine Selbstkorrektur der Vernunftansprüche auf das Maß des Menschenmöglichen. Er wirbt für eine

Bildung der sozialen Tendenzen des Menschen. Mill hält die naturale Sensibilität für die beglückenden Aspekte des diesbezüglichen Engagements und Edelmut für eminent kultivierbar.

Mill plädiert dafür, eine Grundhaltung menschlichen Verlangens einzuüben, „nicht mehr vom Leben zu erwarten, als es geben kann“. Es geht ihm um einen Abbruch unserer Totalitätsaspirationen. Ferner sind für Mill zwei miteinander verwobene Dinge für ein diesseitiges Glück des Menschen von entscheidender Bedeutung: die Überwindung der Egozentrik über die Pflege persönlicher Gefühlsbindungen und des Interesses am Gemeinwohl und die Entwicklung einer Kultur des Geistes mit den entsprechenden Fähigkeiten und Leistungen. Mill restituiert schließlich den in der Antike vertrauten Gedanken,

Mill hält die naturale Sensibilität für die beglückenden Aspekte des diesbezüglichen Engagements und Edelmut für eminent kultivierbar.

dass der persönliche Einsatz für die Gemeinschaft, der mit einem Verzicht auf privaten Lebensgenuss verbunden sein kann, mit einer vorzüglichen moralischen Befriedigung einhergeht.

Und neben diesem „edlen Vergnügen“ des Kampfes gegen Armut, Krankheit und Unrecht bemüht Mill schließlich einen im Hellenismus forcierten Gedanken, der die Selbstlosigkeit im Einsatz für andere mit dem Glück des derart seinen persönlichen Lebensgenuss Opfern verbindet. Es ist dies der Gedanke, dass menschliches Glück im Vollsinn sich nur demjenigen erschließt, der sich von sich (das heißt von seinem Lebenstrieb und den diesem Trieb entsprechenden Gütern) so weit zu distanzieren vermag, dass er in Freiheit und Gelassenheit auch auf das Glück des Lebens verzichten kann. „Denn nichts als dieses Bewusstsein kann einen Menschen über die Wechselfälle des Lebens erheben und ihm das Gefühl geben,

dass *fatum* und *fortuna*, mögen sie ihm auch das Schlimmste antun, am Ende doch keine Macht haben, ihn zu unterwerfen; ein Gefühl, das ihn vor übermäßiger Angst vor den Übeln des Lebens befreit und ihn – wie manchen Stoiker in den schlimmsten Zeiten des Römischen Reiches – dazu befähigt, die ihm zugänglichen Quellen der Freude in Ruhe zu pflegen, ohne sich um die Ungewissheit ihrer Dauer und die Unausweichlichkeit ihres Endes Sorgen zu machen“.

VII.

Fassen wir Mills philosophische Botschaft zusammen: Zum menschlichen Leben gehört, dass es bedürftig, verletzbar, unvollkommen und endlich ist, und dass es darum weiß. Um als Mensch glücklich zu sein, bedarf es deshalb zuallererst der Einübung einer Grundhaltung, „nicht mehr vom Leben zu erwarten als es geben kann“. Um dieses bescheidenere, menschenmögliche Glück zu erreichen, genügt der Rahmen eines „leidlich günstigen äußeren Schicksals“, das wenn auch nicht in allem, so doch in vielem eigene und gesellschaftliche Anstrengungen gestalten und sichern können. Was man nicht allein leisten kann, doch in erster Linie selbst zu leisten hat, ist charakterliche und geistige Bildung: die Überwindung der Egozentrik und die Entwicklung geistiger Interessen.

Ein Mensch, „der Gefühl und Interesse nur für das übrig hat, was sich um seine eigene erbärmliche Person dreht“, kann nicht glücklich werden. Dem, der ohne emotionale Bindung und praktisches Engagement für andere Menschen lebt, „sind die Reize des Lebens erheblich beschnitten, und schwinden in jedem Fall in ihrem Wert dahin, je näher der Augenblick rückt, in dem der Tod der Verfolgung aller selbstsüchtigen Interessen ein Ende setzt“. Was Menschen ferner auf Dauer unglücklich macht, ist der Mangel an Kultur des Geistes, während ein gebildeter Mensch „Gegenstände unerschöpflichen Interesses in allem (findet), was ihn umgibt: in den Dingen der Natur, den Werken der Kunst, den Gebilden der Poesie, den Ereignissen

der Geschichte, dem Schicksal der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart und ihren Aussichten für die Zukunft. Die Menschen haben höhere Fähigkeiten als die tierlichen Strebevermögen, und wenn sie mit diesen einmal vertraut gemacht sind, betrachten sie nichts als Glück, was nicht deren Erfüllung einschließt.“

Könnte es nicht sein, dass die politisch, wirtschaftlich, monetär und wissenschaftlich-technisch bestimmenden Eliten der am weitesten fortgeschrittenen Gesellschaften im heftigen Konkurrenzbemühen um die Gestaltung und Sicherung eines „günstigen äußeren Schicksals“ und die Beschaffung wohlfeiler Vergnügungskost ihre Kräfte erschöpfen und den Sinn einbüßen für das, was Mill mit der Überwindung der Egozentrik und der Entwicklung geistiger Interessen meint? Könnte es nicht sein, dass gerade deshalb in den am weitesten fortgeschrittenen Gesellschaften, die dabei sind, die Institutionen der Bildung zu Institutionen lediglich der Ausbildung für marktgängige Berufe zu verwandeln, die Frage nach dem Glück heute am lautesten gestellt wird? □



Die Katholische Akademie in alpha-lógos

Ausgewählte Veranstaltungen der Katholischen Akademie Bayern sind regelmäßig in ARD-alpha, dem deutschlandweiten Bildungskanal des Senderverbundes, zu sehen. Die journalistisch aufbereiteten 45-minütigen Beiträge werden vierzehntägig in der Reihe „alpha-lógos“ am Sonntagabend, jeweils von **19.15 bis 20 Uhr**, gesendet. Sie bieten Originalauszüge aus den Vorträgen und Diskussionen, Interviews mit den Referenten sowie vertiefende Informationen. Die Sendungen der Reihe werden vierzehntägig sonntags, jeweils um **13 Uhr**, wiederholt. Gezeigt wird immer der Beitrag, der in der Vorwoche um 19.15 Uhr zu sehen war.

Noch ein Hinweis

Die Sendungen der „alpha-lógos-Reihe“ sind jeweils ein Jahr lang auch auf der Homepage von ARD-alpha abzurufen und können damit jederzeit auf dem heimischen Computer gesehen werden. Die Internetadresse lautet: <http://www.br.de/fernsehen/br-alpha/sendungen/logos/logos104.html>

Eine aktualisierte Programmvorschau finden Sie unter <http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/akademie-bei-br-alpha.html>

Ökonomie und Glück: Die ökonomische Glücksforschung auf dem Prüfstand

Ronnie Schöb

I. Wie die Ökonomie zum Glück fand

Wir leben nicht im Paradies, sondern in einer Welt, in der weder der Einzelne alle seine Bedürfnisse stillen noch die Gesellschaft als Ganzes die Bedürfnisse aller Menschen befriedigen kann. Wenn man nicht allen Ansprüchen gerecht werden kann, so muss man sich Gedanken machen, wie die knappen Ressourcen am besten verwendet werden sollten. Genau das tun Ökonomen. Sie beschäftigen sich im Wesentlichen damit, wie es uns gelingen kann, durch geschickten Einsatz knapper Ressourcen und richtig gesetzten Anreizen Menschen besser zu stellen, damit das Knappheitsproblem zu entschärfen und die von Knappheit geprägte Welt insgesamt ein klein wenig besser zu machen. In diesem Sinne verstehen Ökonomen ihr Credo, dass mehr besser ist als weniger.

Wenn nun der Einzelne mehr Ressourcen in Form von höheren Einkommens erhält und genau weiß, was gut für ihn ist, dann wird er dieses zusätzliche Einkommen so einsetzen, dass es ihm besser geht und er ein klein wenig glücklicher wird. Er kann sich ein größeres Auto anschaffen, öfter einmal in den Urlaub fahren, häufiger Freunde zu einem gemeinsamen Abendessen einladen und mit ihnen eine gute Flasche Rotwein leeren, etwas für das Alter oder schlechte Zeiten zurücklegen, sich gesünder ernähren. Er kann sich aber auch mehr Freizeit erkaufen, indem er sich entscheidet, früher in den Ruhestand zu gehen oder unbezahlten Urlaub zu nehmen. Und wenn es nicht seine eigenen Bedürfnisse sind, die ihm Sorgen bereiten, so kann er das zusätzliche Geld auch für karitative Zwecke spenden. Es ist also nicht wichtig, wie das zusätzliche Einkommen verwendet wird, beziehungsweise was genau den Einzelnen glücklicher macht. Ökonomen genügt es zu wissen, dass die durch zusätzliches Einkommen geschaffenen größeren Auswahlmöglichkeiten glücklicher machen. Das ist der Grund, warum sich Ökonomen die Frage nach dem Wesen des Glücks lange Zeit überhaupt nicht gestellt haben.

Das hat sich grundlegend geändert – aufgrund einer bahnbrechenden Beobachtung. In Umfragen, in denen die Befragten Auskunft über ihre wirtschaftliche Lage und ihre allgemeine Lebenszufriedenheit geben, zeigt sich weltweit ein relativ einheitliches Bild: Menschen werden in der Regel zufriedener, wenn ihr Einkommen steigt, und reichere Menschen sind im Durchschnitt zufriedener als ärmere Menschen. Das ist für Ökonomen nicht weiter überraschend. Überraschend war jedoch, dass wir als Gesellschaft trotz steigenden Wohlstandes im Durchschnitt nicht oder kaum zufriedener geworden sind. Obwohl das Nationaleinkommen über die Jahre steigt, bleibt die Zufriedenheit konstant. Dieser Widerspruch wird nach dem US-amerikanischen Wirtschaftswissenschaftler Richard Easterlin als Easterlin-Paradoxon bezeichnet. Wenn dem tatsächlich so ist, dann würde uns das übermäßige Streben nach Reichtum überhaupt nicht glücklicher machen und Wirtschaftswachstum wäre sinnlos. Angesichts dieser radikalen Implikationen war klar, dass die ökonomische Forschung das Glück und dabei insbesondere den



Prof. Dr. Ronnie Schöb, Professor für Volkswirtschaftslehre an der FU Berlin

Zusammenhang zum Einkommen viel stärker unter die Lupe nehmen musste. Und in der Tat haben Ökonomen, unter tatkräftiger Mithilfe von Psychologen, in den vergangenen Jahren viele wichtige Erkenntnisse über diesen Zusammenhang gewonnen.

II. Macht uns mehr Wohlstand wirklich glücklich?

Eine erste Erklärung für das Easterlin-Paradoxon könnte sein, dass sich Menschen schnell an größeren Wohlstand gewöhnen. Die Begeisterung für einen Neuwagen verfliegt schnell und vornehm essen zu gehen ist schon bald nichts Besonderes mehr. Dagegen steht jedoch, dass ein schöner Abend mit Freunden oder ein gemeinsamer Familienausflug am Wochenende immer wieder aufs Neue glücklich machen. Trotzdem: Je stärker man sich an ein steigendes Einkommen gewöhnt, desto geringer ist der langfristige Einfluss wachsenden Wohlstandes auf unser Glück.

Eine zweite Erklärung ist der menschliche Hang, sich permanent mit anderen zu vergleichen. Es ist gar nicht so wichtig, dass man mehr Geld hat, viel wichtiger ist, dass man mehr Geld hat als der Nachbar, der Arbeitskollege oder der Schwager. Inwieweit dies auch auf einen selber zutrifft, kann man anhand eines kleinen Gedankenexperiments überprüfen. Stellen Sie sich einmal vor, Ihr Chef ruft Sie zu sich, lobt Ihre hervorragende Arbeit im vergangenen Jahr und gewährt Ihnen deshalb eine außerordentliche Gehaltserhöhung von fünf Prozent. Würden Sie da das Büro des Chefs nicht bestens gelaunt verlassen? Doch wie würde es Ihnen ergehen, wenn Ihr Kollege Sie kurz darauf fragt, ob Sie auch eine zehnpromzentige Lohnerhöhung erhalten haben? Sie haben jetzt mehr Einkommen, aber im Vergleich zu Ihrem Kollegen nun weniger.

Allerdings rechtfertigt die Tatsache, dass relative Vergleiche wichtig sind, noch lange nicht eine Abkehr vom Wirtschaftswachstum. Zunächst einmal stellen neuere Studien mit besserem Datenmaterial die radikale Aussage des

Easterlin-Paradoxons, dass zusätzlicher Wohlstand wohlhabende Gesellschaften nicht glücklicher machen könne, in Frage. Sie zeigen zwar, dass Einkommensvergleiche mit früherem Einkommen und dem Einkommen anderer in der Tat eine wichtige Rolle spielen, sie finden darüber hinaus aber auch einen positiven Zusammenhang zwischen Lebenszufriedenheit und dem Sozialprodukt. Reichere Gesellschaften sind offenkundig zufriedener als ärmere Gesellschaften, wenngleich der Zuwachs an Lebenszufriedenheit mit steigendem Wohlstand immer kleiner ausfällt.

Vorsicht ist darüber hinaus beim Vergleich der Antworten auf die Lebenszufriedenheitsfrage derselben Personen zu verschiedenen Zeiten angebracht. Wenn die Befragten ihre derzeitige Lebenszufriedenheit auf einer Skala von Null bis Zehn bewerten sollen, bleibt völlig offen, wie der Einzelne die Null (vollkommen unzufrieden) und die Zehn (vollkommen zufrieden) definiert und inwieweit sich diese Bezugspunkte im Zeitablauf ändern. Der Wirtschaftsnobelpreisträger Amartya Sen hat dies am Beispiel des „glücklichen Sklaven“ anschaulich illustriert. Wenn ein Sklave permanent Entbehrungen ausgesetzt ist, stets hungert und keine Aussicht hat, dass sich seine Lebensumstände ändern, dann kann für ihn schon eine sättigende Mahlzeit das größte Glück auf Erden bedeuten. Entsprechend misst die Frage nach der Lebenszufriedenheit den Grad der Wunscherfüllung im Bereich des Vorstellbaren. Wenn sich im Zeitablauf aber unsere Idee von einem vollkommen zufriedenen Leben wandelt, dann verändern sich auch unsere Bezugspunkte, mit denen wir unsere gegenwärtige Lebenszufriedenheit vergleichen, und es lässt sich wenig darüber aussagen, was es bedeutet, wenn wir auf einer Skala von Null bis Zehn heute wie vor 20 Jahren jeweils die Acht angekreuzt haben.

Wenn wir nur auf die durchschnittliche Lebenszufriedenheit schauen, blenden wir die Frage nach der Dauer des Glücks vollkommen aus. Sollte ein Glücksmaß uns nicht auch einen Zuwachs an Glück anzeigen, wenn wir die Möglichkeit bekommen, auf länger glücklich zu leben? Der niederländische Glücksforscher Ruut Veenhoven entwickelte daher einen Glücksindex, der Lebenszufriedenheit und Lebenserwartung miteinander kombiniert. Wer mit einer Zufriedenheit von Zehn ein Jahr länger lebt, das heißt ein vollkommen glückliches Lebensjahr „gewinnt“, dessen Glücksjahre-Index (Happy-Life-Year-Index) steigt um Eins. Wer für ein zusätzliches Jahr auf einer Skala von Null bis Zehn eine „Sieben“ angekreuzt hat, für den erhöht sich der Index entsprechend um 0,7 Glücksjahre, und wer sieben Jahre lang anstatt einer Sieben immer eine Acht angibt, für den steigt der Index ebenfalls um 0,7 Glücksjahre. Die Lebenszufriedenheit steigt danach sowohl, wenn man länger gleich zufrieden ist oder im gleichen Zeitraum zufriedener wird. Hier kommt nun die Bedeutung wachsenden Wohlstandes zum Tragen. Wohlstand hilft uns, immer älter zu werden, und die durch unseren Reichtum finanzierte bessere Gesundheitsversorgung macht es möglich, diese zusätzliche Lebenszeit auch wirklich zu genießen. Und so verzeichneten wir Europäer in den vergangenen 30 Jahren einen Zuwachs von durchschnittlich mehr als sechs Glücksjahren.

Mit Verweis auf das Easterlin-Paradoxon wird immer wieder eine Abkehr vom Wirtschaftswachstum gefordert. So zielen einige Vorschläge zum Beispiel darauf ab, durch hohe Steuern auf höhere Einkommen oder striktere Arbeitszeitregelungen den Statuswettbewerb nach immer höherem Einkommen zu

verringern um uns damit Zeit für die Dinge des Lebens zu schaffen, die uns glücklicher machen könnten. Solche Vorschläge übersehen aber die Gefahr, dass sich der Statuswettbewerb dann nur verlagert, hin zu einem Wettbewerb um die meisten Freunde bei Facebook oder um die besten Marathonlaufzeiten. Wenn sich Statuswettbewerb gar nicht vermeiden lässt, dann sollten wir denjenigen Statuswettbewerb begünstigen, der die meisten Vorteile mit sich bringt. Und da steht das Streben nach Einkommen ganz vorne, denn dieses Streben hilft uns, Knappheitsprobleme zu entschärfen. Die aus dem Streben nach privatem Wohlstand erwachsene Dynamik der Marktwirtschaft sorgt nicht nur beim Einzelnen für materielle Sicherheit, eine bessere Gesundheit und eine höhere Lebenserwartung. Der gestiegene Wohlstand erleichtert es einer Gesellschaft auch, für mehr soziale Sicherheit, größere Chancengleichheit oder eine gerechtere Verteilung des Wohlstands zu sorgen. In diesem Sinne sieht sich das Credo der Ökonomen „Mehr ist besser als weniger“ durch die ökonomische Glücksforschung nicht widerlegt. Es ist eine andere Frage, was man aus dem Mehr an Chancen macht.

III. Was können wir darüber hinaus von der ökonomischen Glücksforschung lernen?

Abgesehen von der Untersuchung des Easterlin-Paradoxons hat sich die Analyse von Glücksdaten mittlerweile auch in anderen Bereichen der ökonomischen Forschung etabliert. Sie eröffnet beispielsweise die Möglichkeit zu messen, was Menschen wollen und was ihr Wohlbefinden ausmacht, wenn ihr Verhalten darüber keinen Aufschluss geben kann. Mit Glücksdaten lässt sich die Frage untersuchen, wie wichtig uns der Erhalt der Umwelt im Vergleich zu mehr Einkommen ist. Daraus können wir ableiten, wie viel wir als Gesellschaft bereit sind, in eine saubere Umwelt zu investieren. In der gleichen Weise können wir untersuchen, wie wichtig uns eine gerechtere Verteilung von Einkommen und Vermögen ist, und welche

Mit Glücksdaten lässt sich die Frage untersuchen, wie wichtig uns der Erhalt der Umwelt im Vergleich zu mehr Einkommen ist.

Folgen, die über die reinen Einkommens- und Produktionsausfälle hinausgehen, die Arbeitslosigkeit für den einzelnen Arbeitslosen und die Gesellschaft insgesamt hat. Was die Glücksforschung zur Beantwortung dieser Fragen beitragen kann, soll in einem letzten Punkt näher erläutert werden.

Die Glücksforschung belegt eindringlich, dass Menschen stark unter der Arbeitslosigkeit leiden und auch dann noch mit ihrem Leben unzufriedener als arbeitende Menschen sind, wenn man den Einfluss des Einkommensverlustes herausrechnet. Sie definieren sich zu einem erheblichen Teil über ihre Arbeit, und der Verlust eines Arbeitsplatzes nimmt ihnen die Möglichkeit, für sich selbst zu sorgen und selbst Verantwortung zu übernehmen. Darunter leidet das Selbstwertgefühl ebenso wie die sozialen Kontakte, die sich durch und über die Arbeit ergeben. Ferner verschlechtern sich die Zukunftsaussichten, der nächste Arbeitsplatz wird wahrscheinlich schlechter entlohnt und man muss sich in der neuen Firma erst wieder hocharbeiten. Und wenn man einmal arbeitslos geworden ist, dann wird



Foto: akg-images

Materieller Wohlstand ist ein wesentliches Moment des Glücks für heutige Menschen, so eine Erkenntnis der modernen Glücksforschung. Deshalb

kann es außer dem bisschen Geld aus dem Sparschwein ruhig etwas mehr sein.

es auch wahrscheinlicher, wieder arbeitslos zu werden. All dies sind Faktoren, an die man sich auch nicht gewöhnt, wenn man länger arbeitslos bleibt. Doch welche der genannten Faktoren sind entscheidend? Die Beantwortung dieser Frage hat weitreichende Folgen für eine verbesserte Ausgestaltung arbeitsmarktpolitischer Maßnahmen.

Fragt man nach der Lebenszufriedenheit, so nehmen die Befragten eine Bewertung ihres Lebens entsprechend ihrer eigenen Vorstellungen von einem guten Leben vor. Wenn man sich als Erwerbsfähiger stark mit der eigenen Arbeit identifiziert und feststellen muss, dass die Zukunftsaussichten alles andere als rosig sind, verwundert es nicht,

So konnten wir vergleichen, ob Arbeitslose oder Beschäftigte mehr Zeit für das Frühstück verwenden und welche Gruppe sich dabei im Durchschnitt besser fühlt.

wenn man als Arbeitsloser, der sein Leben bewerten soll, zu einer schlechteren Bewertung kommt als jemand, der in Lohn und Brot steht. Bedeutet das jedoch, dass Arbeitslose auch im Alltag an ihrer Arbeitslosigkeit leiden? Um diese Frage zu beantworten, muss man etwas über das tägliche emotionale Wohlbefinden herausfinden.

Drei Kollegen und ich haben hierzu über 1.000 Langzeitarbeitslose und Arbeitnehmer interviewt. In diesen Interviews baten wir die Befragten zunächst, eine Art Tagebuch zu schreiben, in dem sie alle Aktivitäten aufzuführen sollten,

die zwischen Aufstehen und Zu-Bett-Gehen stattfanden, und dabei anzugeben, mit wem sie dabei gegebenenfalls zusammen waren. Außerdem sollten sie angeben, wie lange jede dieser Aktivitäten gedauert hat. Im nächsten Schritt fragten wir dann nach verschiedenen, in der jeweiligen Aktivität empfundenen positiven und negativen Emotionen. So wollten wir beispielsweise wissen, ob die Aktivität Spaß gemacht hat, wie spannend man in der Situation war oder ob ein Zusammentreffen angenehm verlief. Negative Gefühle wurden dadurch erfasst, dass wir fragten, ob man frustriert, depressiv, ärgerlich oder traurig war. Gemessen wird die Intensität jedes einzelnen Gefühls jeweils auf einer Skala von Null bis Zehn, wobei Null bedeutet, dass man das Gefühl überhaupt nicht hatte, und Zehn, dass man es sehr intensiv empfunden hat. Diese Angaben lassen sich zu einem Maß des emotionalen Wohlbefindens für jede einzelne Episode zusammenfassen. So konnten wir vergleichen, ob Arbeitslose oder Beschäftigte mehr Zeit für das Frühstück verwenden und welche Gruppe sich dabei im Durchschnitt besser fühlt. Wenn man dann die Maße für die einzelnen Aktivitäten gewichtet und mit der Dauer der einzelnen Aktivität aufaddiert, so erhält man ein Maß, das das momentane Wohlbefinden während eines Tages widerspiegelt.

Der Vergleich der befragten Arbeitslosen und vollzeitbeschäftigten Arbeitnehmer brachte ein überraschendes Ergebnis: Während die Arbeitslosen, wie erwartet, im Vergleich zu den Beschäftigten ihre Lebenszufriedenheit sehr niedrig bewerteten, fanden wir beim emotionalen Wohlbefinden keine Unterschiede. Offenbar hatten sich die Langzeitarbeitslosen an den veränderten Alltag gewöhnt, obwohl sie weiterhin mit ihrer Lebenssituation haderten.

Die Gründe für die allgemeine Unzufriedenheit der Langzeitarbeitslosen liegen daher vermutlich eher in der grundsätzlichen Bewertung des eigenen Lebens als in konkreten Alltagserfahrungen. Sie leiden entweder an einem permanenten Verlust an Identität, weil sie ihrem eigenen Anspruch, „erwerbstätig“ zu sein, nicht mehr gerecht werden können, oder aber an den verschlechterten wirtschaftlichen Zukunftsaussichten – oder an beidem.

Um das zu klären, versuchten wir in einem weiteren Forschungsprojekt, den reinen Identitätseffekt zu isolieren. Wir untersuchten hierzu, wie sich die Lebenszufriedenheit eines Arbeitslosen durch den Eintritt in die Rente verändert. Hier ändert sich nichts am Alltag der Betroffenen, und auch hinsichtlich der zukünftigen wirtschaftlichen Situation herrscht keine Unsicherheit mehr. Man weiß mehr oder weniger genau, wie viel Rente man in der Zukunft bekommt. Sofern es also eine Veränderung gibt, so kann sie nur am Wechsel der Identität liegen. Tatsächlich fanden wir heraus, dass die durchschnittliche Lebenszufriedenheit der Arbeitslosen beim Übergang in die Rente deutlich ansteigt. Wir konnten statistisch ausschließen, dass etwaige Einkommensänderungen dafür verantwortlich sind.

Der isolierte verbleibende Effekt ist nicht gerade klein. Er ist wesentlich größer als der Anstieg der Lebenszufriedenheit aufgrund einer Hochzeit und hält anders als bei einer Hochzeit langfristig an. Dieses Ergebnis lässt sich dadurch erklären, dass man mit dem Renteneintritt die gesellschaftliche Gruppe, mit der man sich identifiziert, wechselt. Während man als Arbeitsloser in der Gruppe der „Erwerbsfähigen“ die soziale Norm zu arbeiten verletzt hat, wechselt man als Rentner in die Gruppe der „Ruheständler“, von denen nicht mehr

erwartet wird, dass sie berufstätig sind. Dieses Ergebnis spricht dafür, dass vor allem die psychologischen Kosten, wie der Identitätsverlust durch die Arbeitslosigkeit, für das Leiden an der Arbeitslosigkeit verantwortlich sind und weniger die wirtschaftlichen Einbußen. Entsprechend deutlich fällt dementsprechend die arbeitsmarktpolitische Empfehlung aus, alles daran zu setzen, Arbeitslose wieder in den Arbeitsmarkt zu integrieren und sie nicht mit großzügigen Sozialleistungen abzuspeisen oder in die Dauerarbeitslosigkeit abgleiten zu lassen.

IV. Die ökonomische Glücksforschung auf dem Prüfstand

Die Diskussion um die Auswirkungen von wachsendem Wohlstand auf die Lebenszufriedenheit haben die Glücksforschung und die wirtschaftswissenschaftliche Forschung auf fruchtbare Art und Weise zusammengebracht. Dabei hat die Glücksforschung, anders als von vielen behauptet, keinesfalls einen Paradigmenwechsel in der Ökonomie eingeläutet und auch das ökonomische Credo „Mehr ist besser als weniger“ nicht widerlegt. Sie hat aber einen wesentlichen Beitrag zu einer differenzierteren Betrachtung dieses Glaubenssatzes geliefert. Zudem ist mit der ökonomischen Glücksforschung ein wichtiges neues Instrument in die ökonomische Forschung eingeführt worden, das es erlaubt, viele wirtschaftspolitische Fragen genauer zu beleuchten, die mit der klassischen ökonomischen Forschung bislang nur stiefmütterlich behandelt werden konnten. Die Glücksforschung wird daher auf lange Sicht einen festen Platz in der wirtschaftswissenschaftlichen Forschung einnehmen. □

Buchtipps:

Joachim Weimann, Andreas Knabe und Ronnie Schöb, Geld macht doch glücklich. Wo die ökonomische Glücksforschung irrt, Schäffer-Poeschel, Stuttgart 2012.

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 45

Herausgeber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walser
Mitarbeiter: Simon Berninger
Fotos: Akademie
Anschritt von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern, Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 401008, 80710 München,
Telefon 089/38 1020, Telefax 089/38 1021 03,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus, Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.
zur debatte erscheint zweimonatlich.
Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank:
Kto.-Nr. 2355000, BLZ 75090300
IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00
SWIFT (BIC): GENODEF1M05.
Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.

